Archiv für Reformationsgeschichte

HERAUSGEBER - EDITORS

Gerhard Ritter

Harold J. Grimm

Roland H. Bainton

Heinrich Bornkamm

JAHRGANG 44 · 1953 · HEFT 1

C. BERTELSMANN VERLAG

Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

HERAUSGEBER-EDITORS

Gerhard Ritter - Harold J. Grimm - Roland H. Bainton - Heinrich Bornkamm

REDAKTION-ASSISTANT EDITOR

Erich Hassinger

INHALT

Jahrgang 44, Heft 1

Reformation und Mission. Von Walter Holsten, Prof. f. Allgemeine Religionsgeschichte und Missionskunde an der Universität Mainz 1

The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century. By Dean Harold S. Bender, Prof. of Church History, Goshen College, Goshen (Ind.) 32

Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther. Von Walther von Loewenich, Prof. f. Kirchengeschichte an der Universität Erlangen 52

Georg Spalatin auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 und seine Stellungnahme zur Frage des Widerstandsrechts. Von Irmgard Höß, Dozentin f. Geschichte an der Universität Jena 64

Stephan Kis of Szeged: Hungarian Reformer. By William Toth, Prof. of History and Archaeology, Franklin and Marshall College, Lancaster (Pa.) 86

Miszelle:

The Biblical Quotations in Luther's German Writings. A Preliminary Statistical Report. By Heinz Bluhm, Prof. of German Literature at Yale University 103

Buchbesprechungen 113

Zeitschriftenschau. Von Prof. Dr. Günther Franz, Bad Sooden-Allendorf 134

Reformation und Mission

Von Walter Holsten

Die Frage „Reformation und Mission" ist seit einem Jahrhundert vielfach und vielfältig, zumeist aber unbefriedigend behandelt worden. Unbefriedigend ist nicht erst das Ergebnis, sondern schon die Methode der Untersuchungen. Es ergibt sich infolgedessen als erste Aufgabe, die Irrwege der bisherigen Forschung aufzuzeigen. Die zweite Aufgabe würde sein, der weiteren Forschung die Richtung zu weisen, die in einigen wenigen der vorliegenden Untersuchungen angedeutet ist. Mehr als Wegweisung kann auf dem verfügbaren engen Raum nicht gegeben werden; es kann sich nur mehr um eine zusammenfassende als um eine umfassende, ins einzelne gehende Untersuchung handeln. Auch in ihrem Verhältnis zur Mission ist ja die Reformation keineswegs eine einheitliche Größe. Da das Verständnis der Mission und die Stellung zur Mission durch das Verständnis des Evangeliums bestimmt ist, so ergeben sich auch in dieser Frage sehr erhebliche Unterschiede zwischen Luther und von Luther dominierend bestimmten Theologen einerseits und andererseits solchen, die ein mehr oder weniger starkes humanistisches Erbe mitbestimmt, mit denen wiederum die Vertreter einer schwärmerischen Theologie in der Tiefe verwandt sind. Wenn nach der — anfechtbaren — Prognose des Amerikaners Latourette in der Zukunft die Führung in der Weltmission dem protestantischen Kirchentyp zufallen wird, der in den Vereinigten Staaten vorherrschend ist, und Hans Ehrenberg,[1]) diese Zukunftsschau exegesierend, darauf aufmerksam macht, daß diese Kirchen die Nachfahren der Schwärmer des 16. Jahrhunderts sind, so wird damit die Einbeziehung des Schwärmertums in die Untersuchung der Frage „Reformation und Mission" unerläßlich, die bisher so gut wie gar nicht geschehen ist[2]) und in dieser Zusammenfassung auch nur gefordert, nicht geleistet werden kann.

Die meisten der bisherigen Untersuchungen über das Verhältnis der

[1]) Luthertum ökumenisch und deutsch, 1947.

[2]) Vgl. Kurt Goldammer, Aus den Anfängen evangelischen Missionsdenkens. EMZ 1943, S. 42ff.

Reformation zur Mission lassen die Frage nach dem Verständnis der Mission in der Reformation außer acht. Sie nehmen das moderne Verständnis der Mission als einzig mögliches und legitimes an; sie setzen naiv die moderne Form der Mission als Norm voraus. Das Verhältnis der Reformation zur Mission wird dann zwar von den einen negativ, von den anderen mehr positiv bestimmt, aber immer kommt man zu diesem oder jenem Ergebnis so, daß die Reformation vor den Richterstuhl der modernen Mission gezogen wird, sich vor der modernen Mission zu verantworten hat. Damit wird geschichtliches Verstehen unmöglich. Es wird außer acht gelassen, daß nicht etwa nur die Reformation sich von der modernen Mission fragen zu lassen hat, sondern daß umgekehrt auch die moderne Mission sich von der Reformation Fragen stellen und sich selber in Frage stellen lassen müsse. Es fehlt die Bereitschaft, sich das Verständnis der Mission und den Begriff Mission von der Reformation korrigieren zu lassen. Die Möglichkeit blieb bisher außer acht, daß vielleicht das Jahrhundert der Weltmission nicht ein legitimes Verständnis der Mission besitze, daß dies vielleicht von der angeblich missionslosen Reformation zu gewinnen oder doch zu fördern sei. Geschichtliches Verstehen setzt jedenfalls diese Bereitschaft voraus.

In den Gesamtdarstellungen der Geschichte der evangelischen Mission wird meist recht unbekümmert das 19. Jahrhundert als Missionsjahrhundert gepriesen, das Reformationsjahrhundert der missionarischen Unfruchtbarkeit angeklagt. Für sie werden dann, um doch der Mission die Legitimierung durch die Reformation nicht ganz zu rauben, mit mehr oder weniger Eifer mildernde Umstände beigebracht. Oder aber es werden mit Fleiß einige Sterne gepriesen, die man in diesen für die Mission so dunklen Jahrhunderten leuchten sieht, „Vorläufer und Bahnbrecher", nämlich der Mission des 19. bzw. 20. Jahrhunderts. Wenn aber immer wieder, ob nun anklagend oder bedauernd oder entschuldigend, konstatiert wird, daß der Reformation die — moderne — Mission fremd sei, so könnte das darin seinen Grund haben, daß der — modernen — Mission die Reformation fremd ist. Das ist dann notwendig der Fall, wenn und sofern die moderne Mission Kind des modernen Geistes ist, der nicht von der Reformation, sondern vom Katholizismus als dem Vermittler der „anthropozentrischen Motive des Humanismus" an die Neuzeit, an den Protestantismus und an seinen Pietismus (und seine Aufklärung) geprägt ist.[3]) Was Hans Schärer von der „Begründung

[3]) Vgl. Ernst Wolf, Menschwerdung des Menschen? Ev. Theol. 1946, S. 4ff.; bs. S. 12ff.

der Mission in der katholischen und der evangelischen Missionswissenschaft"[4]) nachgewiesen hat, nämlich die innerste Verwandtschaft „evangelischer" und katholischer Missionswissenschaft, gilt auch von der Missionsgeschichtsschreibung und wird offenbar in der Behandlung der Frage „Reformation und Mission". Es legt sich von da her der Gedanke nahe, daß, was in der Reformation als der modernen Mission verwandt und vor dem Richterstuhl der modernen Mission sich bewährend empfunden und gefunden wird, humanistischer (und zutiefst katholischer) Art sei, so daß es nun gerade nicht darauf ankäme, die Fremdheit der Reformation der (modernen) Mission gegenüber zu widerlegen oder abzuschwächen oder bedauernd hinzunehmen, sondern gerade scharf herauszuarbeiten, was mit der Betonung der Unterschiede innerhalb der Reformation identisch wäre.

Gustav Warneck stellt in seinem „Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission"[5]) fest, daß es die Reformation nicht zur Missionstat gebracht habe, „1. weil den protestantischen Kirchen die unmittelbare Berührung mit heidnischen Völkern fehlte, und 2. weil der Kampf gegen das Heidentum innerhalb der alten Christenheit ... ihr zunächst einen heimatlichen Beruf zuwies, der die Kraft des jungen Protestantismus vollauf in Anspruch nahm", vermißt aber auch „den Missionsgedanken in dem Sinne, wie wir ihn heute verstehen ..., weil theologische Grundanschauungen sie (sc. die Reformatoren) daran hinderten, ihrer Tätigkeit und selbst ihrem Gedanken eine Missionsrichtung zu geben". Die Auslegung des Missionsbefehles schaue lediglich in die Vergangenheit zurück, er gelte als von den Aposteln bereits ausgeführt. Auch wo eine gegenwärtige Missionsaufgabe angedeutet scheine, denke Luther „höchstens an eine gelegentliche oder zufällige Predigt unter Nichtchristen, besonders durch aus der Heimat verjagte gläubige Laien oder Prediger. Die ordnungsmäßige Sendung ist ihm ... auf die Apostel beschränkt." Lähmend habe in Verbindung damit die Erwählungslehre und die Eschatologie gewirkt. Auch bei den anderen Reformatoren, auch bei Bucer, komme es trotz gegenteilig klingender Äußerungen darauf hinaus, „daß die Kirche zur Ausbreitung des Christentums keine Veranstaltung zu treffen habe, sondern daß es Gottes Sache sei, durch besondere Apostel sie zu bewirken"; es werde eine

[4]) Zollikon-Zürich, 1944.

[5]) [8]1905; vgl. auch desselben Aufsatz „Reformation und Heidenmission". AMZ 1883, S. 433ff.

„Sendungspflicht der Gemeinde" nicht gesehen. Allenfalls werde, so von Melanchthon und Calvin, der Obrigkeit eine Pflicht zur Ausbreitung zuerkannt. Es ist deutlich, daß für Warneck die Sendungsveranstaltung im modernen Sinne der Maßstab für sein geschichtliches Urteil ist. Das ist nicht anders bei den Missionshistorikern nach ihm. Julius Richter[6]) und H. W. Schomerus[7]) rekapitulieren nur Warnecks Ausführungen. Erich Schick[8]) arbeitet Warnecks Position noch schärfer heraus, wie schon der Titel seines Werkes, „Vorboten und Bahnbrecher", erwarten läßt. „Bei den Reformatoren fehlt ein grundsätzliches Bekenntnis zur Missionspflicht der Kirche",[9]) die er sich nur in einer „ausgesprochenen Missionsveranstaltung"[10]) erfüllt denken kann. Zu einem Bekenntnis zur Missionspflicht wäre aber nur Veranlassung gewesen, wenn sie bestritten worden wäre. Indem Schick von der Voraussetzung einer Bestreitung der Missionspflicht ausgeht, zeigt sich aufs neue, daß er die Moderne als Maßstab an geschichtliche Vergangenheit anlegt. Er tut es nicht minder dann, wenn er zu der von Melanchthon und Calvin ausgesprochenen Überzeugung, daß „die christliche Obrigkeit, gerade auch als Kolonialobrigkeit, die unbedingte Pflicht habe, das Evangelium lauter und rein allen ihren Untertanen verkündigen zu lassen",[11]) erklärt: „Von einer echten, biblisch begründeten Missionsarbeit können wir erst sprechen von dem Augenblick an, da diese Verbindung von Kolonisation und Mission gelöst wurde",[12]) ohne sich zu erinnern, daß die soziologische Struktur der Reformationszeit, daß die Organisation der Kirche eine andere Form der Missionsarbeit weder zuließ noch überhaupt denken ließ. Es ist überaus aufschlußreich, daß Schick im 17. Kapitel des Ecclesiastes des Erasmus „eine begeisterte, ganz an der Bibel orientierte Aufforderung zur Missionsarbeit"[13]) sieht und übersieht, daß diese Aufforderung an Dominikaner und Franziskaner gerichtet ist; die innere Verwandtschaft zwischen Mission im modernen Sinne einerseits und Humanismus und Katholizismus andererseits wird hier schlaglichtartig erhellt. Es dient der notwendigen Klarheit, wenn Wilhelm Oehler in seiner „Geschichte der deutschen evangelischen Mission",[14]) obschon im übrigen sich an Warneck anschließend, ausspricht, daß die moderne Mission („die Art von Mission, wie sie nun in Halle und bald

---

[6]) Evang. Missionskunde² I, 1927.
[7]) Missionswissenschaft, 1935.
[8]) Vorboten und Bahnbrecher, 1943.
[9]) S. 14. [10]) S.16. [11]) S. 19.
[12]) S. 20. [13]) S. 21. [14]) Band I, 1949.

darauf auch in Herrnhut entstanden ist") „nur als Wirkung des Pietismus denkbar ist".[15]) K. S. Latourette lehnt sich in seinem großen Werk „A history of the expansion of Christianity"[16]) ausgesprochenermaßen eng an Warneck an. Beachtlich ist aber unter den sechs Gründen, die er für das missionarische Versagen der Reformation ins Feld führt, der fünfte, daß „den Protestanten die Mönche fehlten, die mehr als tausend Jahre lang die eigentlichen Träger der Mission gewesen waren".[17]) Indem damit die Frage nach dem Träger evangelischer Mission aufgeworfen wird, wird ein wichtiger Schritt zum wirklichen Verständnis des Problems „Reformation und Mission" hin getan. Mit dem Mönchtum als dem bisherigen Träger der Mission fiel das asketische Missionsmotiv. Es ist bezeichnend, daß das Aufkommen der modernen Mission ebenfalls mit asketischen Strömungen in Zusammenhang steht. Die Bedeutung dieser Frage nach dem Träger der evangelischen Mission ins rechte Licht gerückt und ihren Zusammenhang mit der Frage nach dem Amt und Beruf gesehen zu haben, ist das Verdienst von Heinrich Frick in seinem Buch „Die evangelische Mission, Ursprung, Geschichte, Ziel".[18]) Zwar bedeutet es grundsätzlich nicht viel, daß Frick nicht mehr völlig im Banne Warnecks steht, sondern sich zur Mission bekennt, die „das äußerste Gegenstück zur ‚kirchlichen' Mission"[19]) ist; dadurch wird die Moderne in einem noch bestimmteren Sinne für die Fragestellung maßgebend, in der es Frick um den Gegensatz zwischen Mission und Propaganda geht. Aber mag gegen diese Unterscheidung sehr viel einzuwenden sein, mag sie ihn zu Fehlurteilen verführen wie dem von der Notwendigkeit der „Entschränkung des evangelischen Glaubens von der kirchlichen Orthodoxie des alternden Luther zum individuellen religiösen Erleben des jungen Reformators hin",[20]) so hat sie doch einiges zu sehen und zu würdigen erlaubt, was sonst nicht zur Geltung kam. So hat Frick gesehen, daß es „nur eine einzige Instanz gab, der von Amts wegen Mission zugemutet werden konnte: die Obrigkeit".[21]) So sieht er den sogenannten lutherischen Quietismus (der ja aber bezüglich der Mission gar nicht bloß lutherisch war) auf der Folie „der zuversichtlichen Gewißheit: Gott macht's! Nicht Menschen treiben seine Sache, das Evangelium läuft von selbst",[22]) ohne daß er freilich dem Trugschluß entginge, daß diese Zuversicht eine lähmende Wirkung haben müsse. So findet er bei Luther „eine Vorahnung objektiver vergleichender Religionswissen-

[15]) S. 18. [16]) Vol. III, 1939. [17]) S. 26.
[18]) 1922. [19]) S. 429. [20]) S. 30.
[21]) S. 16. [22]) S. 16.

schaft“,[23]) aber gleichzeitig findet er durch das Zeitalter der Reformation bewiesen, „wie lähmend eine allzu schroffe Abwertung der anderen Religionen auf die Aktivität des Christentums wirken kann“, und seine Meinung bestätigt, „daß zur Missionstat eine gewisse optimistische Einschätzung des Heidentums gehöre“.[24]) Er kann feststellen, daß der Beitrag von Luthers Türkenschriften zur Geschichte des evangelischen Missionsgedankens gar nicht hoch genug geschätzt werden könne,[25]) daß durch sie Kreuzzugsideologie, Schwertmission für evangelisches Christentum prinzipiell unmöglich geworden sei, findet aber in diesen Schriften eine „merkwürdig passive Haltung“,[26]) der Mohammedanermission fernliege.

Für ein wirklich geschichtliches Verstehen unserer Frage machte Werner Elert im ersten Bande seiner „Morphologie des Luthertums“[27]) Bahn oder schlug er vielmehr nur die Bresche, da wohl niemand von den Missionswissenschaftlern den gebahnten Weg beschritten hat. Hier wird mit erquickender Frische der Position Warnecks und all seiner Gefolgschaft der Boden entzogen. Wenn Warneck und die Seinen der Reformation den Vorwurf machen, daß sie „keine ‚besonderen Veranstaltungen zur Mission‘ gefordert oder unternommen habe“, so gehört nach Elert dieser Vorwurf „an die technischen Hochschulen, wo Betriebswissenschaft gelehrt wird“.[28]) „Wenn man unter dem Missionsgedanken nicht eine Betriebstheorie versteht, sondern ihn vom evangelischen Ansatz aus zu denken versucht, so kann er nur zweierlei meinen: erstens den Glauben an die Allmacht und die universale Teleologie des Evangeliums und zweitens die Bejahung der Sendung zu seiner Verkündigung“,[29]) beides aber weist er bei Luther nach. Er sieht weiter, daß Luther und seinen zeitgenössischen Glaubensverwandten der Vorwurf völligen Versagens hinsichtlich der Mission nur von der modernen Voraussetzung aus gemacht werden könne, daß die Mission erst da anfange, „wo sie auf Übersee geht“,[30]) während von der zeitgenössischen Voraussetzung und Vorstellung auszugehen sei, daß es kein Land und kein Volk ohne Christen gebe, so daß „Mobilisierung des Missionsgedankens“ dann ist „der Aufruf an die Christen, in ihrer Umgebung das Evangelium denen zu verkündigen, die es noch nicht gehört haben“.[31])

Ein wesentlich anderes Bild vom Stand der Forschung zum Problem „Reformation und Mission“ vermitteln die speziellen Abhandlungen

[23]) S. 34. [24]) S. 18. [25]) S. 31.
[26]) S. 37. [27]) 1931. [28]) S. 340.
[29]) S. 336. [30]) S. 341. [31]) S. 343.

nicht. Für Albert Ostertags anspruchslosen Aufsatz „Die deutsche Reformation und ihr Verhältnis zur Mission“[32]) ist bezeichnend, daß neben einer Auslegung des 117. Psalms und einer Himmelfahrtspredigt Luthers ausführlich des Erasmus schon genannter Missionsaufruf zitiert wird. In Karl Sells Aufsatz „Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission“,[33]) der der Reformation den Missionssinn bestreitet, ist beachtlich der Exkurs über die Geschichte des Wortes Mission, der es wahrscheinlich macht, daß es aus dem Wortlaut des vierten Gelübdes der Professen des Jesuitenordens stammt. E. Lachmann, „Doktor Martin Luther und die Heidenmission“,[34]) schließt sich nach einem Überblick über die bisherige Behandlung des Themas in der Kirchen- und Missionsgeschichte und der Behandlung einer Fülle von Lutherzitaten im Ergebnis Warneck an. Auch die gleichzeitig erschienene Schrift Gustav Kaweraus „Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift?“[35]) führt nicht weiter, ebensowenig W. Köhlers Aufsatz „Reformation und Mission“,[36]) der die missionarische Inaktivität der Reformation als eine Folge des „aus Gnaden allein“ erklärt, das Planung verbiete. Das ebenfalls negative Ergebnis, zu dem W. Schlatter in seiner Untersuchung über „Calvin und die Mission“[37]) infolge unhistorischer Fragestellung kommt, kann durch den erbaulichen Schluß nicht entkräftet werden: „... die Wege in die Heidenmission standen ihnen tatsächlich nicht offen ...; darum hat der barmherzige Gott auch die reformatorische Christenheit nicht plagen wollen durch Enthüllung unlösbarer Aufgaben.“ Wesentliche Zitate aus Bucers Schrift „Von der wahren Seelsorge“ bringt Otto Michaelis' Beitrag „Zur Frage des Missionsverständnisses der Reformatoren“.[38]) Aber schon 1897 zeigt P. Drews in einer gründlichen Untersuchung über „Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission“[39]) den Irrweg auf, der durch Warneck eingeschlagen und Mode geworden war. Zwar meint auch er als Ergebnis

[32]) EMM 1857, S. 6ff.
[33]) ZThK 1895, S. 437ff.
[34]) ZMR 1896, S. 65ff. 129ff.
[35]) Breslau, 1896.
[36]) Schweizerische Theologische Zeitschrift 1911, S. 49ff.
[37]) EMM 1909, S. 333ff.
[38]) EMZ 1926, S. 337ff.; nicht als geschichtliche Frage behandelt Adolf Schlatter „Luther und die Mission“ (in: „Gesunde Lehre“, 1929, S. 244ff.).
[39]) Zeitschrift für praktische Theologie 1897, S. 1ff. 193ff. 289ff.

feststellen zu müssen, daß durch Luthers Anschauung nicht nur „die Veranstaltung einer Mission in unserem Sinne unmöglich, weil aussichtslos und überflüssig werde, sondern „nichts zu tun"[40]) bleibe, aber er erklärt es mit Recht von vornherein für unmethodisch, „jene Frage beantworten zu wollen, ohne vor allem eine klare Antwort auf die Frage erbracht zu haben: Welche Vorstellungen von Mission überhaupt hatten die Reformatoren?". Dieser methodische Ansatz läßt ihn in ausgesprochenem Gegensatz zu Warneck erkennen, „daß Luther weder an eine im wesentlichen abgeschlossene Missionsarbeit gedacht hat, noch daß seine eschatologischen Gedanken ihn bei seinen Gedanken über die Heidenbekehrung beeinflußt haben".[41]) Er sieht, daß für Luther zwar nicht „Sendungsveranstaltung", aber fortgesetzte Ausbreitung des Evangeliums selbstverständlich ist. Und er kommt auch der Erkenntnis nahe, ohne sie schon direkt auszusprechen, daß es sich in dieser als Ausbreitung verstandenen Mission nicht um Ausbreitung des Christentums als Religion unter anderen Religionen und auf ihre Kosten handelt, sondern um die Sammlung der Erwählten, des Gottesvolkes, aus allen Völkern und ihren Religionen. Klar sieht er, nachdem er gleich gründlich und sachgemäß auch Melanchthon, Bugenhagen, Bucer, Zwingli, Calvin behandelt hat, den fehlenden Zusammenhang zwischen moderner Mission und Reformation („wie wenig unsere heutigen Missionsgedanken und dementsprechend unsere heutige Missionspraxis unmittelbar in der Anschauung der Reformationszeit wurzelt"[42]) und den Zusammenhang zwischen moderner und mittelalterlich-mönchischer Mission, die er beide von asketischen Motiven bestimmt sieht, während eben um dieser willen keinesfalls „die katholische Missionstätigkeit anregend auf die reformatorischen Kreise wirkte".[43])

Von allen Spezialabhandlungen über unser Thema ist die bedeutendste die von Karl Holl über „Luther und die Mission",[44]) in der der Kirchenhistoriker die Verzeichnungen richtigstellt, die durch Warnecks und der Seinen Befangenheit Gemeingut geworden waren, und nachweist, daß Luther sowohl von einer Missionsaufgabe wie von bestimmten zu bearbeitenden Missionsfeldern weiß, wenn er dann auch, offenbar im Banne moderner Missionsauffassung, behauptet, daß „nicht irgendwelche Bedenken grundsätzlicher oder dogmatischer Art, sondern allein

[40]) S. 26.
[41]) S. 14.
[42]) S. 316.
[43]) S. 316.
[44]) In: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, 1928, S. 234ff. (= AMZ 1924, S. 36ff.).

die tatsächlichen Verhältnisse" Luther daran verhindert haben, „seiner Kirche sofort eine bestimmte Missionsaufgabe zu stellen".[45]) Entscheidend ist aber, daß er die Mission auf Luthers Kirchenbegriff als ihr Zentrum bezieht und von da aus entwickelt, „wie Luther sich eine Mission dachte".[46]) Unter starker Verwertung der Untersuchung Holls ist Friedrich Langenfaß' Aufsatz „Von der Reformation zur Mission"[47]) geschrieben.

II

Unter Vermeidung der bisher aufgezeigten Irrwege der Forschung und Beachtung der vereinzelten Wegweisung, die sie gibt, versuchen wir nun die Skizze eines positiven Beitrages zum Thema „Reformation und Mission". Es kommt dabei darauf an, daß nicht einfach die Reformation und ihr Verhältnis zur Mission vor den Richterstuhl der modernen Mission gezerrt, sondern daß zuerst die moderne Mission dem Richtspruch und Anspruch der Reformation ausgesetzt werde. Wo dies geschieht, erreicht die Kluft zwischen Reformation und Moderne, die sich in reformatorischem und modernem Missionsverständnis auswirkt, ihre entscheidende Tiefe. Wenn in der Reformation, genauer in der Botschaft Luthers, das Handeln Gottes extra nos, das verbum externum und die justitia externa entscheidend sind, so ist in der Moderne entscheidend die pietas, die, wenn auch christiana, immer pietas humana ist, die Religion des Menschen, die, auch wenn sie christliche Religion ist, doch immer Religion des Menschen ist. Steht es so, dann ist es freilich nicht so ganz abwegig, an die Reformation den Maßstab der Moderne anzulegen. Denn dieser Gegensatz zwischen Reformation und Moderne bricht schon in der Reformationszeit auf; schon bei den Reformatoren außer bei Luther selbst zeigen sich teils sehr kleine, teils große Schritte hin zur pietas, vom verbum externum zur Religion des Menschen. Die eigentliche Fremdheit der modernen Mission besteht Luther gegenüber. Für sein Verständnis der Mission ist, wie Holl nachgewiesen hat, von seinem Begriff der Kirche auszugehen, die durch das verbum externum geschaffen und der das verbum externum anvertraut ist;

---

[45]) S. 237. [46]) S. 239.

[47]) In: „Für unsere Missionspraxis in der Heimat". Selbstverlag der bayerischen Missionskonferenz, o. J., S. 7ff. — Lediglich Quellenstücke bietet F. W. Hopf unter dem Titel „Missionsgedanken aus der Jesaia-Auslegung von Veit Dietrich". EMM 1931, S. 161ff.

in der Mission handelt es sich dann darum, daß durch das kirchengründende und von und im Auftrag der Kirche verkündete Wort Volk Gottes aus den Völkern berufen wird. In dem Maße aber, wie der Übergang vom extra nos zur pietas humana geschieht, tritt an die Stelle des verbum externum die christliche Religion, die Religion unter anderen Religionen und mit ihnen vergleichbar ist, wenn auch ihre Überlegenheit außer Frage steht; es kommt das Wesen der Religion in Sicht. In der Mission geht es dann darum, daß das Christentum, die christliche Religion, über die anderen Religionen seine Überlegenheit zeige, daß man von einer anderen Religion zur christlichen bekehrt wird.

Diese allgemeinen Feststellungen finden ihre Bestätigung, wenn wir uns nunmehr einzelnen der reformatorischen Theologen zuwenden. Dabei wird die Ausführlichkeit der Darstellung nicht ihrer Bedeutung, auch nicht ihrer Bedeutung für die Mission entsprechen: sie wird um so kürzer ausfallen, je mehr Bekanntschaft mit der Position des betreffenden Theologen vorausgesetzt werden darf, bzw. je leichter die Bekanntschaft mit ihr zu erwerben ist. Infolgedessen bekommt Bibliander, der am wenigsten Bedeutende, aber auch am wenigsten Bekannte, den größten Raum, während Luther nur sehr knapp behandelt wird.[48])

a) Luther

Es gilt nach alledem, um Luthers Verständnis der Mission zu erfassen, den dynamischen Charakter des Evangeliums und den Bewegungscharakter der Kirche bei ihm aufzuzeigen. Der erstere ist reichlich in all den Zitaten zum Ausdruck gekommen, die von der älteren Forschung beigebracht worden sind, der letztere ist namentlich von Elert nachgewiesen worden. Beide vereint zeigen, daß die Losung „das Wort allein", „die Gnade allein" keineswegs Passivität der Christen zur Kehrseite hat. Denn sie besagt nur das bedingungslose Zutrauen, daß das Wort unter allen Umständen wirke, wozu es gesandt ist. Aber es legt gerade die Pflicht der Verkündigung auf. Wenn sie in der christlichen Umgebung auf den rite vocatus beschränkt oder übertragen ist, so gilt doch, „das eyn Christen nicht alleyne recht und macht hatt, das gottis wort tzu

[48]) Für ihn wie für Bucer muß zur Ergänzung auf meine beiden Abhandlungen „Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers" 1932, und „Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers" (ThStKr 1936, S. 105ff.) verwiesen werden. Bei beiden sind darum auch nur wenige Belegstellen angegeben, die für Luther außerdem bei Holl und Elert einzusehen sind.

leren, sondern ist das selbige schuldig tzuthun bey seyner seelen verlust und gottis ungnaden". Und wenn er an einem Ort ist, „da keyn Christen sind, da darff er keyns anders beruffs denn das er eyn Christen ist ynnwendig von gott beruffen und gesalbet. Do ist er schuldig, den yrrenden heyden odder unchristen tzu predigen und tzu leren das Euangelion aus pflicht bruderlicher liebe, ob yhn schon keyn mensch datzu berufft".[49] Das ist gewiß keine planmäßige Sendung. Ihr Fehlen steht im Zusammenhang mit den religionsgeographischen Vorstellungen der Zeit, daß es nämlich in allen Ländern Christen gebe, so daß „Mobilisierung des Missionsgedankens" wäre „der Aufruf an die Christen, in ihrer Umgebung das Evangelium denen zu verkündigen, die es noch nicht gehört haben. Gibt es in jedem Volk Christen, so war dies nicht nur ethisch richtig, sondern auch durchaus praktisch gedacht."[50] Dem entspricht Luthers viel zitierter Satz, es verhalte sich mit der Botschaft des Evangeliums so, „als wenn man ain stain ins wasser würfft: der macht bulgen und kreyss oder strymen umbsich, und die bulgen walchen sy ye mer fürt und fürt, aine treibt die ander, biss das sy an das ufer kommen: wie wohl es miten inn still wirt, noch ruwent die bulgen nit, sonder farent für sich. Also geedt es auch mit der predyg zu".[51] Aber Luther weiß auch von Sendung: „Denn so alle Heiden sollen Gott loben . . ., so müssen sie yhn kennen und an yhn glauben . . . Sollen sie glauben, so müssen sie sein Wort zuvor hören . . . Sollen sie sein wort hören, so müssen prediger zu yhnen gesand werden, die yhn Gottes wort verkündigen."[52] So stimmt Luthers Missionsgedanke mit der Feststellung überein, die Otto Dibelius vom Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Griechen wie auch von der Gesamtmissionierung des Abendlandes gemacht hat, daß sie nicht in erster Linie Sendungsveranstaltungen zu verdanken sei, sondern der Satz gelte: „Es ist das Evangelium selbst, das missioniert, und sich dabei der Menschen bedient, in erster Linie der Schlichten und Unbekannten. Die großen missionarischen Persönlichkeiten sind ein Geschenk Gottes, ein donum superadditum . . . aber das Evangelium geht auch ohne sie seinen Weg".[53] Zu einer Sendungsveranstaltung aufzurufen, lag überdies für Luther zunächst auch darum kein Grund vor, weil sie stattfand und nicht

[49]) WA 11, 412, 11ff.
[50]) Elert, a.a.O., S. 343.
[51]) WA 10, III, 140, 2ff.
[52]) WA 31, I, 228, 33ff.
[53]) Die Epochen der Kirchengeschichte und die Mission. EMZ 1943, S. 38.

bestritten war. Es galt nur, daß die in der Heidenmission bereits tätigen Mönche Evangelium zu predigen lernten. Die Notwendigkeit, der römischen eine eigene evangelische Mission entgegenzusetzen, bestand so lange nicht, als man selbst die katholische Kirche zu sein beanspruchte. Die Frage der Aussendung wurde erst dadurch akut, daß das Mönchstum, der bisherige Träger der Mission, wo es sich dem Evangelium erschloß, zu existieren aufhörte; aber wenn sie damit auch faktisch gestellt war, so konnte sie sich Luther im Zusammenhang seines Denkens nicht stellen; sie war im Predigtamt bereits so gelöst, daß ein besonderer Missionarsstand nicht in Sicht kam.

Der Auffassung der Mission nicht wesentlich als Sendungsveranstaltung, sondern als Ausbreitung entsprach es, daß für Luther das dringlichste Missionsproblem die Juden und die Türken bilden.[54]) Es darf nicht übersehen werden, daß die missionarische Verpflichtung gegenüber der Judenheit von Luther in all seinen Äußerungen über die Juden zum Ausdruck gebracht wird, nicht nur in der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei", die ausgesprochen missionarisch orientiert ist, sondern auch in den späteren, die in das Arsenal des Antisemitismus Eingang fanden. Nicht minder deutlich ist Luthers missionarische Haltung dem Islam gegenüber. Dem Papst wirft er vor: „Wen ehr aber Christus stadthalter were, so wurde er auff seyne fuße tretten, hyngehen und den Turcken das Euangeli predigen, daran setzen leyb und leben: das were eyn Christlich weisze, die Turcken zubestreytten und die Christenheyt mehren und schutzen."[55]) Dieser Vorwurf folgt daraus, daß Luther der Kreuzzugsideologie, die das Verhältnis zum Islam beherrschte, den Todesstoß versetzt hat. Er kann zwar Obrigkeit und Untertanen mahnen, den Krieg gegen die Türken ernsthaft vorzubereiten und zu führen, aber „nicht seines falschen glaubens und lebens halben, sondern seines mordens und zerstörens halben". „Des Keisers schwerd hat nichts zuschaffen mit dem glauben."[56]) Wie es aber Christi Amt ist, „mit dem Euangelio handeln und durch seinen geist den menschen von den sunden und von dem tode zu erlösen", so ist es widerchristlich, wenn die Kirche zum Krieg wider die Türken im Namen Christi als von ihm geboten aufruft.[57]) Wenn er Soldat

[54]) Luthers „Schriften wider Juden und Türken" sind zusammengestellt in dem von mir besorgten Ergänzungsband III der Münchner Lutherausgabe 1936.

[55]) WA 8, 708, 29ff.

[56]) WA 30, II, 131, 8f.

[57]) WA 30, II, 112, 2ff.; 111, 13ff.

wäre, meint Luther, und er sähe ein Banner mit irgendeinem kirchlichen Zeichen, und es wäre ein Kreuz, so wolle er schleunigst dieses Heer verlassen.[58]) Die dem Papst empfohlene „christliche Weise, die Türken zu bestreiten", war in Gestalt einer Entsendung von Missionaren so wenig möglich, wie heute eine Aussendung von Missionaren hinter den eisernen Vorhang möglich ist. Doch sieht Luther diese Aufgabe der Mission denen auferlegt, „so bereit ynn der Türkey gefangen sind odder noch gefangen möchten werden". Sie mahnt er, ihr Los mit Geduld und Glauben zu tragen und nicht durch Untreue und Verfehlungen den Namen Christi zu schänden. „Widderumb wo du trewlich und vleissig dienetest, würdestu das Euangelion und den namen Christi schmücken und preisen, das dein herr und villeicht viel ander, wie böse sie weren, sagen müsten: Wolan, Nu sind doch die Christen ein trew, gehorsam, frum, demütig, vleißig volck, und würdest dazu der Türcken glauben damit zu schanden machen und villeicht viel bekeren".[59]) Um dieser Missionsaufgabe willen aber mahnt er die Christen, solange es noch früh genug ist, sich die Hauptstücke christlicher Lehre, vor allem aber den zweiten Artikel fest anzueignen, nicht nur um den eigenen Glauben angesichts der verführerischen Lichtseiten des Islam bewahren zu können, sondern auch in der Erwartung, es könnten durch solche Katechismuskenntnis, auch schon der Kinder, Mohammedaner bekehrt werden. Daß der Islam unter eschatologischem Aspekt gesehen wird,[60]) ist offensichtlich kein Hindernis, die missionarische Verpflichtung sehr deutlich zu sehen. Ebensowenig hat eine „allzu schroffe Abwertung" hinderlich gewirkt. Gerade nämlich, daß Luther vom verbum externum und der justitia externa aus denkt, gerade das exklusive „solus" gibt ihm die Möglichkeit und die Pflicht, dem Islam (und aller Religion des Menschen)

---

[58]) WA, 30, II, 114, 24ff.; vgl. auch Richard Lind, Luthers Stellung zum Kreuz- und Türkenkrieg. Diss., Gießen, 1940; Helmut Lamparter, Luthers Stellung zum Türkenkrieg 1940.

[59]) WA 30, II, 194, 28ff. An dieser Stelle ist an den im Zusammenhang mit der habsburgischen Gegenreformation 1557 aus der Steiermark ausgewiesenen Hans von Ungnad zu erinnern, der als kaiserlicher Generalissimus im Kampf gegen die Türken gestanden hatte und von der Überzeugung beseelt war, daß der Türke als der zweite Antichrist, wie der Papst als der erste Antichrist durch die Macht des Wortes, des reformatorischen Evangeliums zu schlagen sei. Der erste Schritt zu dieser Mohammedanermission wurde in der Einführung der Reformation bei den südslawischen Völkern gesehen (vgl. Josef Pindor, Die Evangelische Kirche Kroatiens-Slawoniens in der Vergangenheit und Gegenwart, 1902).

[60]) Vgl. Frick, a.a.O., S. 18.

unbefangen gegenüberzutreten und gerecht zu werden, ganz anders, als wenn das Evangelium in die Ebene der Religionen heruntergezogen wäre, sich gegen die anderen zu verteidigen hätte oder sich mit ihnen in einen Konkurrenzkampf gestellt wüßte. So beklagt Luther es bitter, daß man seit 900 Jahren noch immer nicht Mohammeds Glauben erforscht hat,[61]) und ist fortgesetzt um bessere Kenntnis des Islam bemüht. So hat er 1542 das Erscheinen einer neuen lateinischen Koranübersetzung ermöglicht: während der Basler Rat des Bibliander Koranübersetzung, deren Druck bereits begonnen war, als glaubensgefährdend beschlagnahmen ließ, gelang schließlich die Freigabe und Herausgabe vor allem auf Grund eines Gutachtens Luthers. Schlimmer als der geringe Umfang der Kenntnis und die kleine Zahl der verfügbaren Quellen dünkte ihn ihre Beschaffenheit, da ihre Verfasser in der Regel nur alle Schändlichkeiten aus dem Koran ausgezogen und alles Gute übergangen haben. Ihm kommt es darauf an, gerade auch die Lichtseiten des Islam zu entdecken, die ihm gerade die vorzüglichste Apologie des Christentums zu sein scheinen.

b) Bucer

Diese Konzeption Luthers von der Mission, wie sie eben skizziert wurde, wird in dem Maße modifiziert, wie bei den anderen Theologen der Reformation das humanistische Element Geltung gewinnt. Es ist hier nicht möglich, das Eindringen und die Geltung dieses humanistischen Elementes und seine Einwirkung auf das Missionsverständnis bei allen Reformatoren zu untersuchen. Wir übergehen Melanchthon, der wie Bugenhagen und Veit Dietrich wesentlich im Banne Luthers steht. Wir übergehen auch Calvin, in dem bei all seiner originalen Kraft neben Luther, dem er ganz nahesteht, Bucer wirkt, während er deutlich nicht zur Schule Zwinglis gehört. Wir beschränken uns auf Martin Bucer, Zwingli und den zur Schule Zwinglis gehörenden Bibliander.

Luthers Theologie, die streng vom verbum externum und der justitia externa aus dachte, hat in Bucer eine charakteristische Umbildung erfahren (in Richtung auf den Pietismus). Neben dem verbum externum, das Glauben beansprucht, ist die Erfahrung des Menschen zur Geltung gebracht; der Begriff der pietas spielt eine hervorragende Rolle. Das Gesetz ist doctrina pietatis, die pietas ist des Gesetzes Ziel und Erfüllung;

[61]) WA 30, II, 121, 19ff.

sie umfaßt Glaube und Liebe, sie erfordert den in der Liebe tätigen Glauben und umfaßt als drittes Stück die decentia vitae. Der im Glauben gerechtfertigte Sünder wird zur christlichen Persönlichkeit. Neben der justitia externa (passiva) bekommt die justitia activa erhebliche Bedeutung. Infolgedessen ist prinzipiell für das fromme Individuum Bahn gemacht. Offenbarung wird zur Religion, das Ereignis des Glaubens zur menschlichen Haltung und Verfassung. Prinzipiell wird damit christlicher Glaube zu einem Sonderfall der allgemein menschlichen Erscheinung der Religion und der Weg zu einem allgemeinen „Wesen der Religion" frei.

Das zeigt sich zunächst darin, daß die natürliche Gotteserkenntnis eine menschliche Möglichkeit ist; Gott wird in ihr als das höchste Gut erkannt, und sein Vorsehungswalten vor allem ist es, auf das diese Erkenntnis sich gründet. Diesem Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis entspricht als natürlich religiöse Haltung die Liebe zum höchsten Gut, die dem natürlichen Trieb des Menschen entspringt, zu lieben, was ihm wert ist und Vorteil bringt, und gläubiges Vertrauen auf das Walten der gütigen Vorsehung. Mit dem Heidentum steht es dann so, daß zwar im allgemeinen seine Gotteserkenntnis zu schwach ist, um positiv wirksam, lebenerneuernd und heilschaffend zu werden, daß aber in der Philosophie, wenn auch keineswegs in allen ihren Vertretern, die natürliche Gotteserkenntnis in ziemlicher Reinheit erhalten blieb. Die Philosophie, sofern sie sich auf die natürliche Offenbarung gründet, ist Wahrheit und kann der christlichen Wahrheit nicht widersprechen, sondern muß mit ihr letztlich übereinstimmen. Die griechischen Philosophen, denen noch Lehngut von den Juden zu Hilfe kam sowie Samenkörner der Erkenntnis, die von Urzeiten her erhalten waren, haben, wie bei den Juden die Propheten, in unermüdlichem Streben sich eine wunderbare Erkenntnis Gottes und der rechten pietas oder justitia errungen. Sie haben eingesehen, daß mit unserer Macht nichts getan ist, und sind so reif geworden und haben die Gewissen reif gemacht, die Botschaft aufzunehmen, daß Christus unsere Gerechtigkeit ist.[62]) So ist die Philosophie der Fels der göttlichen Wahrheit in dem Meer von Irrtum und Aberglauben, das die Völker bedeckt. Wo diese Konzeptionen Bucers wirksam wurden, war zweierlei die Folge. Einmal: weil zu der pietas die Sittlichkeit hinzugehört, spielt diese bzw. ihr Fehlen bei Vergleichung des christlichen Glaubens mit heidnischer Religion eine

---

[62]) Ev.-Kommentar 1533 p. 251a.

wesentliche Rolle und geht es in der Mission nicht zuletzt um (sittliche) Erziehung. Zum anderen: weil Philosophie, die sich auf die natürliche Offenbarung gründet, letztlich mit der christlichen Wahrheit übereinstimmt, sind die Güter der Kultur, Kunst und Wissenschaft nicht wesentlich von den Gaben des Heiligen Geistes zu scheiden; Heidentum, sofern es unterhalb der Höhe der Philosophie liegt, die natürliche Gotteserkenntnis verdunkelt hat, wird daher immer als kulturell tiefstehend dargestellt, und die Mission bekommt in diesem Zusammenhang nicht nur kulturelle Wirkungen, sondern auch kulturelle Absichten.

Daß bei Bucer der Mensch und seine Aktivität starke Berücksichtigung erfahren, kommt nun auch in seinem eigenen Verständnis der Mission zum Ausdruck. Er denkt nicht nur an das Wort, von dessen Verkündigung es gewiß zu sein gilt, daß es wirke, wozu es gesandt ist, sondern an die Menschen, die das allzeit missionierende Wort zu sagen oder gesagt haben. Da die pietas als Erfüllung des Gesetzes Ziel, aber niemals schon ganz Wirklichkeit ist, wird sie vor allem in ihrer geschichtlichen Entwicklung sichtbar; die Menschheit und das Gottesvolk werden auf der Wanderung hin zum Ziel der pietas gesehen, und dieses Wandern ist Bucer vergleichbar mit dem Wandern eines Menschen auf seinem Lebenswege von der Jugend bis zur Reife, es ist Erziehung des Menschengeschlechts zum vollen Mannesalter. Die Mannheit steht, wie nunmehr selbstverständlich, der humanitas nahe. Der Weg dorthin führt über die von Gott gegebenen decentes und humanae ceremoniae. Der Zustand vor ihrer Wirksamkeit ist dementsprechend ruditas, barbarus quidam stupor, indocilis quaedam et brutalis feritas. Analog und eingegliedert diesem pädagogischen Prozeß der Heilsgeschichte ist nun auch die Mission als Entwicklungs- und Erziehungsgeschichte gedacht, als allmählicher Fortschritt mit immer mehr sich weitendem Wirkungsfeld, bis Christus wiederkehrt in der Herrlichkeit des Vaters.

Nun sagt einerseits das überlieferte Dogma, daß das Evangelium schon vor der Zerstörung Jerusalems in aller Welt verkündigt worden sei, andererseits zeigt die Gegenwart, daß viele Völker nichts vom Evangelium wissen. Ein Widerspruch liegt hier für Bucer deshalb nicht vor, weil dort nicht jeder einzelne Fleck der Erde gemeint ist, sondern die wichtigsten Gegenden, von denen die Verkündigung des Evangeliums leichter zur übrigen Menschheit gelangen konnte. Erst kamen bezeichnenderweise die gebildeten Völker an die Reihe, Araber, Syrer, Zilizier, fast alle Asiaten, Griechen, Macedonen, Römer. Den anderen ward jedem seine Zeit bestimmt, da sie das Evangelium ver-

hatte herstellen lassen, derart abgeändert, daß die Bestimmungen über Handel und Wucher, die an erster Stelle standen, in zweite Linie gerückt werden und folgende vier Punkte den Anfang der Judenordnung bilden: „Die Juden sollen 1. unter Verzicht auf den Talmud sich auf die erlaubten Bücher (Moses und die Propheten) beschränken; 2. keine neuen Synagogen bauen; 3. mit keinem Christen (die zum Teil ‚nit wohl gegrünt' sein in Erkenntnis und den Juden, als in der Bibel ‚lauffig', beim Wortstreit unterliegen) über die Religion disputieren, außer mit verordneten Pfarrern; 4. zu den Predigten, die man ihnen insonderheit verordnen soll, samt ihren Weibern und Kindern kommen, denn ‚man auch ihnen zu ihrem Heil verhelfen soll, so viel man kann'."[63])

Dem Islam gegenüber ist Bucers Stellungnahme nicht minder charakteristisch. Sein Bild vom Islam ist wesentlich durch die Tradition bestimmt; Mohammed ist der Antichrist, der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens. Indes: wenn ihm nun wesentlich ist, daß Mohammed über die Heilige Schrift seine eigene Autorität setzt, so schöpft Bucer dennoch aus der Tatsache, daß der Islam Reste vom Evangelium festgehalten hat, die Hoffnung, daß diese bei gutem Willen mit geringer Mühe wieder ans Tageslicht gefördert werden und das volle Licht der Wahrheit wieder sichtbar machen können. Wenn von dieser Möglichkeit kein Gebrauch gemacht wird, so ist es willentliches Sich-Verschließen gegen Gottes Wahrheit. Neben der Verletzung des sola scriptura ist es, Bucers Ansatz entsprechend, die üble Praxis des Lebens, die den Islam charakterisiert. Es herrscht hier geradezu der Zustand, in welchem alle Bande frommer Scheu zerrissen sind. Vernichtet wird durch ihn zugleich alle Kultur; einst fruchtbare, volkreiche Länder liegen, nachdem er eingezogen, wüst und leer.

Wie die im Islam gefangengehaltene evangelische Wahrheit sich wider die Irrtümer Mohammeds zur Geltung bringe, darüber wird von Bucer nicht reflektiert. Vielleicht erwartet er, daß sie sich den Erwählten, Prädisponierten selbst genügend stark bezeuge.

c) Zwingli

Für Zwinglis Position ist bezeichnend Titel und Anlage seiner größten lateinischen Schrift „Commentarius de vera et falsa religione" 1525, wie Calvins Institutio Franz I. von Frankreich gewidmet. In dieser Schrift bietet Zwingli ein Kompendium der Dogmatik dergestalt, daß

[63]) Nach Frick, a.a.O., S. 45.

evangelische Lehre in ihrem Gegensatz gegen den römischen Katholizismus entwickelt wird; die falsa religio ist nicht etwa das Heidentum oder irgendeine nichtchristliche Religion, sondern römischer Katholizismus, wie die vera religio evangelisches Christentum ist. In den ersten Kapiteln jedoch und im Epilog werden die dogmatischen Aussagen von religionsphilosophischen bzw. religionsgeschichtlichen Gedanken durchkreuzt. Wenn einerseits Religion für Zwingli = Christentum ist, so setzt er andererseits mit einer Definition der Religion ein, die er aus Ciceros Schrift „De natura deorum" übernimmt, wo religio von relegere abgeleitet wird. Es folgen die Kapitel De deo, De homine und De religione, nach denen mit dem Kapitel De Christiana religione der Übergang zu den dogmatischen loci erfolgt. Es ist aber in den ersten Kapiteln, die zunächst nach einer religionsphilosophischen Grundlegung der Dogmatik aussehen, nicht so, daß ein Allgemeinbegriff von Religion entwickelt würde; es geht auch hier immer um die biblische Religion, die biblische Lehre von Gott und vom Menschen. Wohl aber ist insofern der Weg zu einem allgemeinen Wesen der Religion gebahnt, als diese Lehren ohne jeden christologischen Bezug behandelt sind. Es ist also für Zwingli grundsätzlich eine Berührung und Beziehung zwischen Gott und Mensch ohne die Mittlerschaft Jesu Christi möglich, auch wenn er hernach vom Erlösungswerk Christi zu sprechen weiß. Zwar gründet er seine Lehre vom Menschen auf die Lehre vom Sündenfall und sieht des Menschen Verderben so abgrundtief, daß der Mensch infolge seiner Selbstliebe gar nicht die Möglichkeit hat, sich selbst zu erkennen, und richtige Erkenntnis des Menschen nur aus der Offenbarung geschöpft werden kann. Aber nicht nur hat er an anderer Stelle der Seele, der Gottes Ebenbild eingedrückt ist, auf Grund von Act. 17, 28; Ps. 82, 6 eine gewisse Gottverwandtschaft zugesprochen und darum eine Begierde nach Gott,[64]) sondern auch in dem Kapitel De deo die Fähigkeit zu natürlicher Gotteserkenntnis. Freilich weiß der consensus gentium nur, daß Gott ist. Einige Philosophen sind auch zu der Erkenntnis gelangt, daß ein Gott ist, obwohl sie aus dieser Erkenntnis keine praktischen Konsequenzen gezogen haben, aber was Gott ist, überschreitet die Grenzen der menschlichen Vernunft. „Wenn dennoch einige Wahres von Gott ausgesagt haben, so stammte das aus dem Munde Gottes, der gewisse Samenkörner seiner Erkenntnis auch unter die Heiden ausstreute, wenn auch ziemlich sparsam und dunkel."[65]) Aber eben

[64]) C.R. 88, 344, 8f.; 346, 8ff.
[65]) C. R. 90, 643, 21ff.

diese Aussage, die die Vernunft in Glaubensdingen in ihre Schranken weisen soll, ist ein Zeugnis für den sich nicht mehr nur ankündigenden universalen Theismus. Er ist begründet in Zwinglis Spiritualismus. Denn das Wort der Schrift selbst hat nicht die Kraft, Glauben zu wecken, es ist nicht ohne weiteres Träger des Geistes. Der Glaube kommt nicht aus dem Wort, sondern aus dem Geist, und dieser Geist, da er nicht an das Wort gebunden ist, kann grundsätzlich auch ohne das Wort wirken und durch Profanschriftsteller sprechen (nach Act. 17, 28). Noch näher als im Commentarius rücken in der Schrift von der Vorsehung christliche und philosophische Wahrheit zusammen, wo Zwingli sein Verfahren zu rechtfertigen sucht, Zitate aus heidnischen Autoren als Belege für christliche Wahrheiten zu benutzen, weil sie, wie Seneca, Plato und Pythagoras, aus dem Geist Gottes redeten. Es ist nun bezeichnend, daß Zwingli religio als pietas versteht, nach Analogie des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Diese pietas geht als Verhalten des Vaters zum Kinde von Gott aus, und das Kind antwortet dem Vater mit pietas, die als adhaesio, deo haerere, als Streben nach dem Willen Gottes zu leben verstanden wird.[66]) Damit wird die Güte (und Liberalitas) als Wesen Gottes, des pater familias coelestis[67]) herausgestellt. Aber da diese Güte nicht die paradoxe Liebe Gottes ist, die im Kreuze Jesu entscheidend gehandelt hat, sondern die, die auch in der Schöpfung, in Psalmen und Propheten usw. offenbar ist, ist sie eine allgemeine väterliche Güte, von der die in Jesus Christus handelnde Liebe nur ein Spezialfall und nicht wesentlich anderer Art ist. Sie waltet in der Vorsehung, die in Zwinglis Denken von eminenter Bedeutung ist. Als Äquivalent der Vorsehung erscheint bei Zwingli die Erwählung; in ihr kommt die aus der konsequent gedachten Vorsehung sich ergebende Alleinwirksamkeit Gottes derart zum Ausdruck, daß der Glaube zwar ein wertvolles Zeichen der Erwählung, nicht aber ihre Bedingung ist. Infolgedessen kann es Erwählte geben, die nicht zum Glauben kommen, weil sie das Evangelium nicht gehört haben, so die kleinen Kinder und vor allem die edlen Heiden. „Nichts steht dem im Wege, daß Gott auch unter den Heiden sich solche erwählte, die ihn verehren, ihn schätzen und nach dem Tode mit ihm vereinigt werden; Gottes Erwählung ist ja frei.“[68]) Und Zwingli möchte, wenn er zu wählen hätte, es lieber mit

[66]) C.R. 90, 646, 27ff.

[67]) C.R. 90, 668, 33ff.

[68]) Predigt über die Vorsehung (Zwingli, Hauptschriften. Zwingli-Verlag Zürich, Band II, S. 195).

einem Sokrates und Seneca halten, Männern, die Gott erkannten und ihm in reinem Geiste dienten, als mit dem römischen Papst, und jene frommen Heiden sind für ihn frömmer und heiliger als alle Dominikaner und Franziskaner jemals.[69]) Die Erwählung macht selig, nicht der Glaube. Zwinglis Spiritualismus in Verbindung mit seinem rational-deterministisch gefärbten Vorsehungs- bzw. Erwählungsglauben läßt missionarischen Geist und Willen oder eine missionierende Kirche oder eine missionierende Verkündigung nicht erwarten. Dieser Eindruck wird besonders stark durch die „Brevis ac distincta summa sive expositio Christianae fidei ab Huldrico Zwinglio praedicatae", die an Franz I. von Frankreich gerichtet ist. Hier wird nicht nur den Heiden der Himmel geöffnet, hier steht auch Jesus Christus in der Reihe der Juden, Christen und Heiden, die den Himmel bevölkern. An eine Sendung an die Heiden und Juden, die von diesem Christus ausginge und den Christen geboten wäre, kann bei solcher Schau nicht wohl gedacht werden.

d) Bibliander

Zwinglis universaler Theismus wird weiter ausgebildet von Bibliander. Von ihm wird jedoch gleichzeitig die Heidenmission warm befürwortet. Wir werden zu beobachten haben, wie denn Heidenmission vom universalen Theismus her möglich ist und aussieht. Im Unterschied zu Zwingli leitet Bibliander das Wort religio im Anschluß an Augustin von religare ab und versteht sie als Bindung an Gott, Verpflichtung gegenüber Gott.[70]) Zwar unterscheidet auch er vera und falsa religio, aber diese Unterscheidung deckt sich nicht mehr mit der zwischen evangelischem und katholischem Christentum. Dem evangelischen Christentum als der religio vera steht die Welt der Religionen gegenüber. Die wahre Religion besteht in Erkenntnis Gottes, frommem Sinn (animi pietas) und heiligem Leben (vitae sanctimonia) und ist Gott

[69]) Ebda., S. 195ff.

[70]) Da dem Verfasser die Werke Biblianders zur Zeit unzugänglich sind und deshalb die Fundorte der vor dem Kriege notierten Einzelbelege nicht nachgeprüft werden konnten, muß es mit der Angabe der Schriften Biblianders sein Bewenden haben, auf denen die Darstellung fußt; Oratio ad enarrationem Esajae. 1532, — Fidelis ratio, 1545, — Apologia pro editione Alcorani, 1543, — De ratione communi omnium linguarum et litterarum commentarius, 1548, — De ratione temporum, 1551, — De legitima vindicatione christianismi, 1553, — Temporum supputatio partioque exactior, 1558.

wohlgefällig und den Menschen heilbringend. Die falsche Religion dagegen — hier fällt der Blick auf alle Religionen, die es irgendwo in der Welt gibt — besteht im Nichtkennen des wahren Gottes, in böser Gesinnung und schändlichem Wandel und ist Gott feindlich und der Menschheit verderblich. Während die wahre Religion die Menschen aneinander und an Gott bindet, scheidet die falsche Religion Gott und Menschen voneinander. Obwohl die scharfe Unterscheidung von wahrer und falscher Religion aufrechterhalten ist, ist die Vorstellung von einem allgemeinen Wesen der Religion ganz nahegerückt; es ist bereits möglich geworden, religio wie auch fides im Plural zu gebrauchen. Der christliche Glaube erscheint zwar als der einzig wahre, aber er steht immerhin mitten unter zahllosen anderen fides. Das ist letztlich unausbleiblich, wo die religio statt des verbum externum der Ausgangspunkt des Denkens ist und die justitia externa durch die pietas, die sanctimonia vitae ersetzt ist und fides als menschliche Möglichkeit und Haltung verstanden wird. Wenn dann bei einem Humanisten die religio oder fides in die allernächste Nachbarschaft zu philosophia und sapientia gerät, ist der religionsgeschichtlichen Vergleichung die Bahn gebrochen und das Absolutheitsproblem gestellt. Infolgedessen sieht sich Bibliander veranlaßt, die gemeinsamen Grundzüge aller Religionen herauszustellen.

In zehn Thesen faßt er den gemeinsamen Glaubensbesitz aller Christen, der Juden, Mohammedaner, Inder und Skyten zusammen. Macht man sich klar, daß es sich in ihnen, die zehnte These ausgenommen, um einen universalen Theismus handelt, der bereits den Geist der Aufklärung atmet, so wird es in der Tat, wie Bibliander meint, belanglos, ob man von ihnen als Glaubensartikeln oder Prinzipien der Philosophie oder Fundamenten der Weisheit spricht. Nun wird aber dieser universale Theismus nicht wenig beeinträchtigt durch die letzte These. Bibliander sieht nämlich, daß jener gemeinsame Glaubensbesitz der verschiedenen Religionen eine Abstraktion ist, daß in concreto die Kontroverse ihr Verhältnis zueinander bestimmt. Zur Überwindung der religiösen Spaltung der Menschheit sieht er die Möglichkeit nicht in Vergleichen gegeben, zu denen man in diesem oder jenem Punkte gelangen könnte und die doch nur eine Scheineinheit ergeben, sondern allein in der Entscheidung der einen Frage, wer denn und welcher Art der oberste Lenker des Volkes Gottes und der heiligen Religion sei. Darüber aber gibt es keine Diskussion, sondern sie wird entschieden in der Verkündigung, „Jesum Nazarenum, virum exhibitum a deo, esse illum guber-

natorem supremum et unicum religionis et ecclesiae catholicae per universum orbem, nec non agnitis iam in coelestibus tabernaculis". Freilich handelt es sich nicht wesentlich um Verkündigung, sondern um eine Art Beweisführung mit reichem Zeugnismaterial und evidenten Gründen (evidentissimis rationibus). Es scheidet Bibliander von der Aufklärung, wenn er als das einzige Mittel zur religiösen Einigung der Menschheit die Belehrung über das christologische Dogma sieht, nicht die religio naturalis = rationalis und ihre Gotteslehre. Aber die Grenze verwischt sich nicht wenig dadurch, daß das christologische Dogma als durch evidente Gründe erweisbar verstanden wird, und das hängt damit zusammen, daß in dem gemeinsamen Glaubens- oder philosophischen Wahrheitsbesitz der ganzen Menschheit bereits die Rolle vorgegeben ist, die Jesus von Nazareth zu spielen hat, der Ort angegeben ist, da er zu stehen hat, das Amt bezeichnet ist, das er auszufüllen hat, so daß das Dogma, obschon es nicht verletzt wird, prinzipiell nicht als Niederschlag des verbum externum, sondern als Krönung menschlichen Glaubens, Denkens und Hoffens erscheint. So werden denn Zeugnisse für den Christus des christologischen Dogmas gefunden außer in der Schrift u.a. im Munde von Menschen, die sich nicht zu Christus bekannt haben, unter denen wir nicht nur Pontius Pilatus und Josephus, sondern sogar Mohammed genannt bekommen; Mohammed ist nicht mehr der, gegen den nur haßvolle Polemik und Schmähung möglich ist. Bibliander will nicht nur wie Luther die Wahrheit über den Islam, sondern den Islam als Wahrheitszeugen, als Zeugen Christi, ausdrücklich nicht mehr als Antichristen. Er liest die christologischen Aussagen des Koran so, daß er in der Leugnung Jesu als Gott und Gottessohn ein Bekenntnis zu ihm und einen Beweis für die unbesiegliche Macht der Wahrheit findet.

Daß alle Religionen gewisse gemeinsame Überzeugungen aufweisen, ist letztlich darin begründet, daß alle Menschen von dem Streben nach Seligkeit (beatitudo) erfüllt sind. Alle Religionen wie Philosophien verdanken ihr Dasein dem Anspruch, zur wahren Seligkeit und Gemeinschaft mit Gott zu führen. In diesem Anspruch unterscheiden sich Judentum, Islam, Christentum und Heidentum nicht voneinander. Aber diese Einheit oder Einmütigkeit der Religionen wird von Grund auf zunächst durch die Aussage erschüttert, daß, was von allen Religionen versprochen wird, nur durch den Sohn Gottes erfüllt wird, vor allem aber durch die Überzeugung, daß wider den Sohn Gottes der Widersacher Gottes von Anbeginn an am Werke ist, mit allen Künsten und

nehmen sollten. Trotz jenes Dogmas ist also die Mission noch nicht abgeschlossen, sie geht noch fort. Wohl ist dem missionarischen Wirken eine unübersteigbare Schranke gesetzt durch das Geheimnis der Erwählung; aber nicht eingeschränkt ist dadurch die Pflicht zur Mission. Man darf in allen Völkern solche vermuten, welche Gott zu den Seinen erwählte, und universal ist vor allem sein Befehl: Gehet hin in alle Welt usw. (Matth. 28) und das Gleichnis vom großen Abendmahl (Luk. 14). Welches auch der Erfolg des „Nötigens" sein mag, Gottes Gebot verlangt erfüllt zu werden. Dieses Gebot schärft er mit großem Ernste und einem warmen Herzen voll seelsorgerlicher Liebe seiner Zeit durch seinen berühmten Aufruf zur Missionstätigkeit in der Schrift „Von der waren Seelsorge" ein. An die Obrigkeiten wendet er sich zuerst mit dem bitteren Tadel, daß sie einzig nach Geld und Gut und Arbeitskraft der Menschen in den neugewonnenen Ländern trachten, daß aber deren Seele und das Reich Christi sie nicht im geringsten kümmert. So wendet er sich dann an die Ältesten der Gemeinden, daß sie, soviel in ihren Kräften steht, versuchen, Juden, Türken und alle Ungläubigen zu Christus zu bringen. Dieser Aufruf klingt in seinem ersten Teil ähnlich wie der kurz vorher erschienene Missionsappell des Erasmus in seinem Ecclesiastes sive concionator evangelicus. Um den Aufruf zu einer besonderen „Sendungsveranstaltung" geht es hier aber nicht. Mission wird von der Obrigkeit erwartet, die an ihre Verantwortung für das Seelenheil ihrer heidnischen oder nichtchristlichen Untertanen gemahnt wird. Daneben erwartet Bucer sie von Aposteln, die von anderen ministri unterschieden werden, deren es aber nur noch wenige gibt. Man hat zwar bei Bucer ein Recht, nach einer Missionsveranstaltung zu fragen, da in seiner Grundposition die Möglichkeit dazu gegeben ist. Diese Möglichkeit ist jedoch, sicherlich auch unter dem Einfluß der beschriebenen religionsgeographischen Anschauungen und unter dem Einfluß Luthers, noch nicht verwirklicht worden. Wohl aber trifft Bucer in den gewiesenen Grenzen Veranstaltungen für praktische Missionsarbeit.

Es handelt sich zunächst um die Juden. Voranzustellen ist Bucers Gewißheit der künftigen Bekehrung ganz Israels, die er aus Röm. 11, 25f. gewinnt, die er aber stützt durch Erfahrung, nämlich Israels eifriges, obschon falsch verstehendes Lesen und Lernen des Gesetzes und der Propheten und seine durch nichts zu erschütternde Messiashoffnung, die, obschon gegenwärtig irregeleitet, einmal Erfüllung finden muß. Die verheißene Bekehrung ganz Israels ist wie die gegenwärtige Strafe der Blindheit von der überwältigenden Mehrheit des Volkes gemeint,

während über dem Einzelnen wie überall das Geheimnis der Prädestination waltet. Es beseelt also Bucer eine gewisse Hoffnungsfreudigkeit bezüglich der Bekehrung Israels. Infolgedessen wird die Mahnung zu hilfreicher Liebe und Achtung gegenüber den Juden besonders dringlich, durch welche sie zu Christus gelockt und bekehrt werden sollen. Weil Gott so viel an dieses Volk gewendet hat und noch immer seine Verheißung über ihm steht, muß die Christenheit gleich ihm die Juden wert halten, sie nicht fortstoßen, auf daß sie daran wahrnehmen, wie teuer sie noch immer Gott sind. Ein jeder soll an seinem Orte, seinem Berufe entsprechend, zur Bekehrung der Juden helfen und dafür beten. Dabei spielt der paulinische Begriff des „Reizens" eine bezeichnende Rolle. Nur was als überlegen erkannt wird, vermag zu reizen. Darum ist einerseits die Aussicht auf die Bekehrung der Juden durch die Reformation gewachsen, weil sie das Christentum von den vielen eingedrungenen superstitiones gereinigt hat, und der höhere Wert des so gereinigten Christentums sich jedem bezeugt. Wenn Luther ähnliche Hoffnung für die Bekehrung der Juden an das wiederentdeckte Evangelium knüpft, ist sie bei Bucer humanistisch abgewandelt. Einerseits sind es die superstitiones, die das Heidentum minderen Wertes machen. Andererseits ist mit der religiösen Überlegenheit immer auch die kulturelle verbunden: die christliche Kultur im weitesten Sinne, geordnete Verhältnisse, Wohlstand usw. werden nicht zuletzt die in oft unsäglichem Elend, in Rechtlosigkeit und Kulturlosigkeit lebenden Juden reizen und locken. Der Liebe, auf die es nach alledem im Verkehr der Christenheit mit der Judenheit entscheidend ankommt, muß freilich eine Schranke gezogen werden; die Christen müssen gegen jüdische Ausbeutung und andere Frevel und mancherlei Mißglauben geschützt werden. Diese Einschränkung der Liebe durch harte Maßnahmen kann er jedoch nur mit schlechtem Gewissen empfehlen. Denn während Luther das Judentum wesentlich als Verkörperung der Gesetzesreligion erscheint und damit als eigentlicher Feind des Evangeliums, steht für Bucer das Unglück der Juden voran, demgegenüber sich harte Maßnahmen nur als ein leider notwendiges Kompromiß zwischen den Verhältnissen und der Liebe rechtfertigen lassen, die der Christ immer üben, zu der aber auch der Jude erzogen werden soll. Die Einordnung solcher Zwangsmaßnahmen in sein Denken vollzieht Bucer mit der Überlegung, daß auch durch solche Benachteiligung gegenüber den Christen die Juden zur Bekehrung gereizt und gelockt werden. So hat er den Entwurf der Judenordnung des Jahres 1539, den Landgraf Philipp von Hessen

Kräften das ewige Evangelium von Jesus Christus, Gottes eingeborenem und menschgewordenem Sohn, den Gott bereits Adam und Eva nach dem Fall verhieß, zu verdunkeln oder in Zweifel zu ziehen oder ganz aus den Herzen der Menschen herauszureißen, in der Regel in der Art, daß er an die Stelle des einen Retters und Richters des Menschengeschlechts zahllose andere, an die Stelle des einen Sühnemittels, des Leibes Christi, viele andere setzt und statt des einen Weges zum ewigen Leben viele andere zeigt. Dieser Dualismus wird dadurch paralysiert, daß auch Offenbarung angenommen wird, die an die nichtchristliche Welt ergangen ist, so daß die scharfe Grenze zwischen Evangelium Gottes und den Einflüsterungen des Teufels grundsätzlich ausgelöscht ist. Durch Act. 17, 28 und Röm. 1 und 2 sieht Bibliander erwiesen, daß Gott keinem Volk sich völlig unbezeugt gelassen, daß er allen ein mehr oder minder großes Maß von Wahrheit anvertraut habe, die ihm vor allem sittliche Wahrheit ist, nämlich die leges naturales, die sich inhaltlich mit dem mosaischen Gesetz decken. So sind die führenden Persönlichkeiten der einzelnen Völker, die auf Grund ihrer moralischen Haltung, ihrer Klugheit und Bildung Autorität gewannen, der sich ihre Zeit oder gar die Nachwelt willig unterordnete, daraus zu begreifen, daß ihnen Einsicht in die Gedanken der Gottheit (superni numinis) geschenkt wurde. In diese Reihe der Hüter der von Gott den Menschen ins Herz geschriebenen leges naturales gehören nach Biblianders Meinung bei den Indern die Brahmanen und Gymnosophisten, bei den Persern die Magier, bei den Ägyptern die Hierophanten, bei den Griechen und Römern die Philosophen, bei den Galliern die Druiden, während er bei den Germanen keine entsprechenden Persönlichkeiten zu nennen weiß. Neben den großen Gesetzgebern erscheinen Bibliander in erster Linie als Künder göttlicher Wahrheit oder Offenbarung die heidnischen Dichter, deren (dichterische) Inspiration als Inspiration durch das summum numen galt, und die für Seher und Priester des Apollo gehalten wurden, bei den Heiden mithin eine Stellung einnahmen wie im biblischen Bereich die Propheten. Seinem starken ethischen Interesse entsprechend sieht er ihr Verdienst darin, daß sie die Tugend, wenn nicht gepflegt, so doch mindestens gerühmt und die Laster gegeißelt haben, und er glaubt ihnen mehr Heiligkeit, Bildung, Weisheit und überhaupt gute Frucht zuschreiben zu können als den theologischen Schwätzern, die doch keine Theologen sind. Obschon es neben diesen prophetenähnlichen Gestalten solche gegeben hat, die den Pseudopropheten und den Pseudoaposteln entsprechen, die nicht der Vernunft und den Normen der leges naturales

entsprechend gelehrt haben, finden sich bei den heidnischen Dichtern viele Aussagen über Gott, die mit dem christlichen Dogma übereinstimmen, die nicht, wie man einst geglaubt hat, aus der Heiligen Schrift gestohlen, sondern vom himmlischen Vater den Menschen ins Herz geschenkte Samenkörner des Rechten und Wahren sind. Offenbar hätten jene Samenkörner der Wahrheit zum Heile genügt, wenn sie mit Danksagung empfangen und nicht undankbar verleugnet worden wären. Für den Christen gilt es, diese Gottesgabe ins Vaterhaus heimzuholen, nicht als ob er selbst ihrer bedürfe, sondern weil er solcher Gaben sich zu erbarmen und ihnen das verdiente Los zu bereiten habe. Dieser Universalismus ist dadurch eingeschränkt, daß allein in der Heiligen Schrift das reine Wort Gottes zu finden ist, das allein die zuverlässige Auffindung von Samenkörnern der Wahrheit im Heidentum ermöglicht und auch dazu nötigt, mit dem Wirken des Teufels in der Welt des Heidentums, vor allem im Orakelwesen, zu rechnen.

Neben dieser Anschauung, daß Samenkörner der Wahrheit durch unmittelbare Inspiration einzelner hervorragender Menschen der Heidenwelt vermittelt wurden, steht eine andere, die mit einem Traditionszusammenhang rechnet. Es ergibt sich dann folgender Aufriß der Religionsgeschichte: da Gott der Vater als das Haupt Christi ewig ist und der Sohn mit dem Vater, durch den alle Dinge geschaffen sind, consubstantialis ist, ist auch die Kirche, deren Haupt, Grund und Herr Christus ist, als die Gemeinschaft der vor der Weltschöpfung Erwählten von Ewigkeit her. So waren Adam und Eva, wie sie aus der Hand Gottes hervorgingen (protoplasti) Glieder der Kirche, desgleichen Abel, Seth, Henoch, Noah und ihre Nachkommen, soweit sie nicht von diesem Haupte abfielen. Daneben läuft die Linie der Apostaten, die durch Verführung des Satans nicht an Christus als ihrem Haupt geblieben, wie Kain, Ham, Nimrod und andere, und darum nicht zur wahren Kirche zu zählen sind. Ist die Kirche, deren Haupt Christus ist, von Anfang an vollständig da, so ist sie in allen Teilen des Alten Testaments bezeugt zu finden: schon im Pentateuch wie ausführlicher in den Propheten res Christi servatoris et ecclesiae, quae per illum principem regitur et servatur, mirifice repraesentatae sunt.

Von dieser Kirche geht von den ältesten Zeiten an Kenntnis christlicher Wahrheit in die Heidenwelt aus. Eine besondere Rolle spielen dabei die Sibyllen. Durch ihre Schriften und die Vätertradition ist es dahin gekommen, daß sich eine gewisse, wenn auch noch einigermaßen dunkle Kenntnis von dem Heiland Christus, eine Heilandserwartung

in allen Völkern fand. Als klarste Zeugen gelten ihm dafür Hiob und Vergils vierte Ekloge. Neben dem kommenden Christus sind es der wiederkommende Christus und die Letzten Dinge, die Bibliander in den Sibyllinen verkündigt und in der ganzen Welt, bei Juden, Mohammedanern und Heiden, bei Abweichung in der Bestimmung der Fristen, verbreitet findet.

Außer den Sibyllen hat besonders Abraham in die Heidenwelt hineingewirkt. Er hat — nach dem Zeugnis des Josephus —, wohin er auch kam, Erkenntnis des wahren Gottes verbreitet, gleichzeitig aber — als Christ ist Abraham auch Humanist — die freien Künste, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und andere in Ägypten und anderswo. Auf ihn geht zurück die berühmte Weisheit der Ägypter, der Chaldäer, der Perser der indischen Brahmanen, die von Ketura und Abraham abstammen sollen, der Phönizier, Griechen und anderer Völker, während andererseits auf Nimrod als den Gründer der babylonischen Monarchie der Feuerkult zurückgehen soll, den Abraham unter Lebensgefahr bekämpfte.

Aus alledem wird verständlich, daß für alle Religionen die gleiche Fragestellung angenommen wird, von der sie umgetrieben werden, die doch zugleich die Frage nach dem wahren Christentum ist, nämlich erstens: welches die wahre Seligkeit des Menschen und das höchste Gut sei, zweitens: welches die wahre Religion sei, durch die allein die Menschen des höchsten Gutes teilhaftig und selig werden, drittens: welches die wahre Weisheit sei, das Wissen darum, gut und selig zu leben und Gott recht zu ehren, viertens: welches die Kirche Gottes und die heilige mit ihm konföderierte Gemeinde sei. Denn es ist in allen Religionen Gottes Geist wirksam, und es ist allen durch irgendwelche Tradition christliche Wahrheit vermittelt worden. Dennoch ist Bibliander weit entfernt von der Meinung: „Wir glauben all an einen Gott, Christ, Jude, Türk und Hottentott." Zu scharf sieht er, daß der Gott des christlichen Glaubens ganz anderer Art ist als der Gott selbst der Monotheismen, des Judentums und des Islam. Denn des Christen Gott ist deus unus in essentia, tres autem hypostases et personae distinctae non confusae et permixtae.

Daß die Tendenz zum universalen Theismus immer wieder durch den Dualismus Gott-Teufel, Christus-Antichristus gehemmt wurde, dürfte letztlich in dem eschatologischen Interesse Biblianders seinen Grund haben, das in der eifrigen Beschäftigung mit der Apokalypse seinen Ausdruck findet, die neben dem Koran ihn besonders gefesselt

hat. Dies Interesse steht freilich nicht einfach zu dem universalistischen im Gegensatz. Es ist bereits in der Bestimmung des Christentums und der Religion als Streben nach Seligkeit wirksam wie in der Hochschätzung der Sibyllinen.

Im Unterschied aber zu Luther sieht Bibliander im Islam nicht eine eschatologische Erscheinung, den Antichristen. Zwar ist, wo er vom Islam redet, sehr häufig auch von Gog und Magog die Rede, aber nicht so, daß diese Größen auf den Islam gedeutet würden, sondern so, daß die Deutung zur Sprache kommt, die der Islam selbst ihnen gibt. Im übrigen trägt Mohammed bei ihm die Züge, mit denen er seit Jahrhunderten in der Christenheit ausgestattet war. Indes ist Bibliander dieser Tradition nicht verfallen. Er ist um eine wirkliche Kenntnis des Islam bemüht und legt eine eigene neue lateinische Übersetzung des Koran vor, für deren Veröffentlichung freilich eine umfangreiche Apologie nötig ist, die aber nicht ausgereicht hätte, wenn nicht Luther seinem Unternehmen zu Hilfe gekommen wäre. In ihr sucht er erstens zu zeigen, daß die Lektüre des Koran, obwohl er Falsches, Gottloses und Blasphemisches enthalte, für die Kirche ungefährlich sei, und sodann, daß sie der Christenheit vielfältigen Nutzen bringe. Unter den Argumenten für die Ungefährlichkeit der Koranlektüre ist das Wichtigste dieses, daß der Koran nicht mehr Falsches und Gottloses enthalte als manche heidnische Philosophen, deren Lektüre als unbedenklich angesehen oder gar empfohlen werde; es komme in beiden Fällen darauf an, das Wahre, Gute und Richtige, das darin zu finden sei, dem unrechtmäßigen Besitzer zu entreißen und für die Kirche in Anspruch zu nehmen. Damit wird der Islam grundsätzlich seines endzeitlich-antichristlichen Charakters entkleidet; er wird in der Beurteilung der Religion der klassischen Antike angenähert, in der so viele Samenkörner der Wahrheit sich finden. Von den Gründen für die Nützlichkeit der Beschäftigung mit dem Koran interessieren in unserem Zusammenhang besonders zwei. Einmal dieser: Die wahre Lage, die innere Not und Anfechtung der Gefangenen in türkischer Hand ist nicht aus Fragmenten, sondern nur aus dem Ganzen islamischer Lehre erkennbar. Ihre Kenntnis soll ein Ansporn sein, durch reineres Leben und Gebet sich vor solchem Elend zu hüten, den gefangenen Brüdern mit Gebet und allen Mitteln zur Seite zu stehen und schließlich auch für die Verfolger zu beten, daß Gott sie das Licht der Wahrheit erkennen lasse. Zum andern: Durch die dauernde Berührung mit den Mohammedanern ist die Christenheit verpflichtet, apologetisch und missionarisch sich zu rüsten. Bibliander

denkt zunächst an die in türkische Gefangenschaft Geratenden, die sich vor Verführung zum Islam zu schützen haben, aber auch Gelegenheit nehmen sollen, Christus zu bezeugen, darüber hinaus aber an die Aufnahme von Handelsbeziehungen durch sprachkundige Leute, die auf diesem Wege sowohl den christlichen Gefangenen wie den Siegern den Weg zum Heil zeigen könnten. Gegen den zu erwartenden Einwand, daß solch Missionsunternehmen gefährlich und aussichtslos sei, äußert Bibliander seine feste Zuversicht, daß nicht sonderlich wenig erreicht werden würde, wenn die Reformation daheim nur recht durchgeführt werde und dann klug und in Gottesfurcht Versuche gemacht würden, die Ungläubigen für Christus zu gewinnen.

Damit ist bereits deutlich, daß Bibliander trotz des starken universalistischen Elementes seines Denkens die Sache und Aufgabe der Mission ein sehr ernstes Anliegen ist. Wenn dies seinen letzten Grund in der eschatologisch-apokalyptischen Komponente seines Denkens hat, so spielt doch in das Missions- das humanistische Interesse unverkennbar hinein, und damit dürfte zusammenhängen, daß von der katholischen Mission Anregungen auf ihn ausgegangen sind. Zwar ist auch nach Biblianders Meinung das Evangelium schon durch die Predigt der Apostel über den gesamten Erdkreis gegangen und hat nicht etwa nur hier und da Glauben gefunden, sondern „Gesetze, Sitten, Gewohnheiten, Religionen aller Völker verwandelt". Sie hat nicht nur Glaubens-, sondern ebenso starke Kulturwirkungen gehabt. Schon die apostolische Mission hat also humanistischen Anforderungen genügt, und dies in so einzigartigem Maße, daß sie auch um deswillen vor allen späteren Zeiten als durch Gottes Wunder geschehen qualifiziert ist. Aber wenn auch die apostolische Mission einzigartig qualifiziert ist, ist doch die Mission nicht auf die Zeit und Person der Apostel beschränkt. Sie reicht bis zur Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Sie ist der Gang der lex evangelica und der fides patriarcharum atque prophetarum vom Berge Zion bis an die Enden der Erde und die propagatio der Kirche und des Reiches, bis eine Herde unter einem Hirten sein wird. Dies Reich Gottes oder Christi, dessen Ausbreitung immerfort geschieht und zu geschehen hat, wird auch als christiana res publica verstanden. Denn daß Gottes und Marien Sohn unter allen Völkern klar verkündigt wird, hat zur Folge nicht nur, „daß er in reinem Glauben ergriffen und durch Heiligkeit und alle Pflichten christlicher Liebe bezeugt wird (exprimatur)", sondern auch, daß Weisheit und wahre Wissenschaft verbreitet wird, gute Gesetze gelten, die Gerechtigkeit stark ist und unter den Menschen

holder und heiliger Friede und humanitas besteht". Das Reich Gottes ist das Friedensreich der in humanitas, in christlicher Kultur geeinten Menschheit.

Vornehmstes Mittel dazu ist das Sprachstudium, zu dem eben unter diesem Gesichtspunkt, mit dieser Zielsetzung immer wieder aufgefordert wird. Was in der Zeit der apostolischen Mission das Sprachwunder bedeutete, bedeutet hernach die durch Studium erworbene Kenntnis der Sprachen, die das für jenes Ziel nötige gegenseitige Verstehen der Menschen ermöglicht. Dies Unternehmen glaubt Bibliander dadurch erleichtert, daß er in allen Sprachen gemeinsame Grundzüge nachweisen zu können meint; bei der Sprachenverwirrung als Strafe für den Turmbau zu Babel habe Gott aus Barmherzigkeit die ursprüngliche Einheit nicht völlig vernichtet, und zwar sei die hebräische Sprache die Mutter aller Sprachen. Daß im Unterschied zu allen anderen Sprachen die lateinische, griechische und hebräische nicht Sprache jeweils eines Volkes oder Landes geblieben sind, erscheint als ein bedeutsamer Schritt auf das Ziel der völligen Beseitigung der babylonischen Sprachverwirrung und der Heranbildung einer einzigen Menschheitssprache hin, damit die philosophia christiana unter allen Völkern wirklich bekannt und eine Herde unter einem Hirten werden könne. Bevor aber dies Ziel erreicht ist, dient die Sprachenkenntnis nicht nur dazu, das Evangelium allen Völkern vernehmbar zu machen; zur Mission gehört vielmehr auch der Nachweis der Wahrheitszeugen im Heidentum, der solche Bedeutung hat, daß die Notwendigkeit der Evangeliumsverkündigung fast fraglich wird. Dies Verfahren verrät ein starkes Vertrauen in die Macht der Vernunft. Denn es läuft fast auf einen zwingenden Beweis hinaus, gegen den es nur ein willentliches und darum schuldhaftes Widerstreben gibt.

Damit aber hängt zu einem Teil die Hoffnungsfreudigkeit zusammen, mit der Bibliander der Mohammedanermission gegenübersteht. Hätten, so meint er, die Agarener (= Mohammedaner) und Christen eine gemeinsame Sprache, so hoffe er auf Bekehrung vieler in kurzer Zeit. Daher empfiehlt er besonders das Studium der arabischen Sprache und der anderer mohammedanischer Völker, nicht um Ruhm und Beifall zu ernten, sondern aus brennendem Eifer für die pietas und in der Bereitschaft, sein Leben für Christus zu opfern. Zum andern Teil ist seine Hoffnungsfreudigkeit in Apc. 10, 10, begründet, weil ihm dort geboten scheint, das Evangelium noch einmal unter den Völkern zu verkündigen, aus denen es Mohammeds Sophistik vertrieben hat.

Schließlich aber ist Mohammedaner-Mission darum aussichtsvoll, weil zwischen Mohammedanern, Christen (und Juden) eine besonders weitgehende Übereinstimmung zu sehen ist. Bibliander hat sich nicht damit begnügen wollen, nur Theoretiker und Anreger zu sein. Er muß selbst die Absicht gehabt haben, als Missionar nach Ägypten zu ziehen. Ein Brief des Augsburger Stadtschreibers Fröhlich an Bullinger berichtet, daß deswegen in Augsburg um Rat und Mittel nachgesucht worden ist, rät aber zugleich dringend von dem Unternehmen ab. Ein anderer Brief äußert Befriedigung darüber, daß der Plan dieses Missionsunternehmens inzwischen fallen gelassen worden ist.

Die Reformation hat nach alledem ein außerordentlich positives Verhältnis zur Mission. Ging es in ihr wirklich um die Kirche Jesu Christi, konnte es nicht anders sein. Es steht freilich ebenso eindeutig fest, daß die Reformation zur modernen Mission kein bzw. nur soweit ein positives Verhältnis hat, als in ihr humanistische Einflüsse zur Geltung kommen. Nachdem die moderne Mission in immer mehr Gebieten der Welt unmöglich wird, scheint es an der Zeit, sich auf das Missionsverständnis der Reformation zu besinnen und praktische Konsequenzen aus ihm zu ziehen. Aber es sind nicht nur die äußeren Umstände, es ist nicht nur und gar nicht in erster Linie die veränderte Lage der Welt, die dazu nötigt. Handelt es sich in der Reformation um die Wiederentdeckung des Evangeliums, besteht ohnehin für die moderne Mission die Verpflichtung, selbstkritisch auf sie zu hören, sich von ihr in Frage stellen und neue Wege weisen zu lassen.

Abstract

The purpose of this investigation is, first, to indicate the errors in previous research concerning the relation between the Reformation and missions and, second, to point out the correct approach as indicated by a few of the many studies of this problem. Accordingly, this article is primarily a summary of previous research.

1. Most of the previous studies neglect the attitude of the leaders of the Reformation toward missionary work. They take the modern conception as the only possible and legitimate one and set up the modern form of missionary activity as the norm. They consequently judge the Reformation in the light of modern conceptions and practices, whereas modern missions should be examined, judged, and corrected in the light of the Reformation. Contrary to the opinions of Gustav Warneck and the many authors dependent upon him, a really historical understanding of the relation between the Reformation and missions is found only in the works of Werner Elert and Karl Holl.

2. If, in opposition to the prevailing tradition, modern missionary conceptions and practices are examined in the light of the Reformation, there becomes apparent,

first of all, a deep chasm between the emphases of the Reformation and the modern era. While in Luther's gospel the activity of God *extra nos*, the *verbum externum*, and the *justitia externa* are the determining factors, in modern gospel preaching they are the *pietas*, perhaps *pietas Christiana*, but always *pietas humana*, that is, a religion of men. This contradiction was already apparent in the period of the Reformation, for tendencies toward pietism, influenced more or less by humanism and moving away from the *verbum externum* and toward a human religion, were found among a number of the reformers, with the notable exception of Luther. Christianity then came to be ranked among and compared with other religions. But in missionary activity one is concerned with demonstrating that Christianity is to be preferred to other religions and with converting to Christianity believers in other religions.

These general conclusions are found in the works of several theologians of the Reformation. But the thoroughness with which the author discusses these ideas is not a measure of their significance. For example, Bibliander receives the greatest attention, while Luther is mentioned only in passing. With reference to Luther and Bucer, the author asks us to see his articles, „Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffasung Luthers", 1932, and „Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Bucers" (Th. St. Kr., 1936, pp. 105ff.). Omitted in these articles are Melanchthon, who, like Bugenhagen and Veit Dietrich, follows Luther; and Calvin, in whom, with all his originality, the influence of Luther and Bucer are apparent. Only the ideas of Luther, Bucer, Zwingli, and Bibliander are considered. The conclusion is that the theologians oft he Reformation had decidedly positive views on missionary work. This could not be otherwise, for the Reformation was concerned with the church of Jesus Christ. It is also clear that the Reformation could not yet deal with the modern conception of missions except in so far as it was influenced by humanism. Now that modern missionary activity is becoming impossible in many parts of the world, it would seem to be worth while to consider the missionary conceptions of the Reformation and to draw practical conclusions from them. Modern missionary workers would do well to listen to, be questioned by, and be shown new approaches by the Reformation with its primary concern of rediscovering the gospel.

The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century

By Harold S. Bender

I. Introduction

It is a deeply disturbing fact that the victory for toleration in the seventeenth, eighteenth, and nineteenth centuries was to a large degree due not to the will of the dominant Christian churches, Catholic or Protes-

tant, but to the will of rulers exhausted by religious wars and determined to find a basis for peace in the European community which would transcend the warring religious parties; or to the growing rationalism, secularism, and materialism of the politically ever more powerful upper middle class, which placed religion low in the scale of cultural values and in the words of Frederick the Great was quite willing to have everyone be "saved after his own fashion" — or in the words of Theodore Beza a century and a half earlier, "to go to hell in his own fashion." And it was no less than shocking to hear Prof. Bainton say in his presidential address of 1940 to the American Society of Church History that "the Reformation at the outset brought no gain for religious liberty. Rather the reverse, for Protestantism arrested secularist tendencies and made religion again the preeminent concern of men for another century and a half. The spirit of persecution was thereby aroused."[1])

Today we are rallying our total Christian forces in the battle against secularism, and it would be most gratifying to be able to state that religion has again become the preeminent concern of men for even a few decades. We desperately need that depth of religious faith and intensity of conviction which alone can make a religion work, and in particular can make the Christian solution of the urgent problems of our world possible. Is then depth of religious conviction incompatible with religious liberty? Was there nothing in the sixteenth century but the intolerance of the religious majorities, the "great persecuting sects," as Menno Simons called them, on the one hand, or, on the other, the disintegrating spiritualistic individualism of a Sebastian Franck, who would have no organized church at all (Ich will unnd mag nicht Bäpstisch sein, ich will unnd mag nitt Luthrisch sein, ich will unnd mag nitt Zwinglisch sein, Kein Widerthauffer will ich sein),[2]) or of a Castellio, who, as Bainton says, "comes close to reducing the church to an invisible fellowship,"[3]) or of a Schwenckfeld who would delay the establishment of the true church until some more convenient season, i.e., when the persecution had relaxed. There was indeed an alternative, in what one sixteenth-century contemporary called "the middle way" between Catholicism and Protestantism, namely Anabaptism. This was a movement which matched in religious intensity anything the century

[1]) R. H. Bainton, "The Struggle for Religious Liberty," Church History, X (1941), 96.

[2]) P. Wackernagel, Das Deutsche Kirchenlied, III (Leipzig, 1870), 817.

[3]) R. H. Bainton, The Travail of Religious Liberty (Phila., 1951).

had to offer, which outlived the bitterest persecution by all the various ecclesiastical and political authorities, and which from the very beginning of its history in 1525 throughout the century, from Grebel and Hubmaier to John Smyth and Thomas Helwys after 1609, in every corner of Europe where it appeared (from Zürich to Austerlitz, from Courtrai to Groningen, from Strasbourg to Marburg, and from Cologne to Königsberg), unceasingly challenged Christendom to free religion from compulsion and to stop burning heretics. This paper will attempt to justify this claim and show that the Anabaptist position on religious liberty derives not from any merely prudential, rationalistic, or ethical considerations, but from its central understanding of the nature of Christianity.

Before entering upon the discussion, it may be in order to inquire whether the Anabaptists actually made a direct contribution to the later development of religious liberty, which came largely after the sixteenth century, or whether we deal in this paper only with a historical curiosity, interesting but not materially important for the later achievement of freedom. More than one treatise on religious liberty seems to be unaware of any Anabaptist contribution. The most recent book on this subject, M. Searles Bates, *Religious Liberty, an Inquiry* (1945), fails even to mention the Anabaptists; and Prof. Bainton's 1940 presidential address likewise ignores them, although his recent book, *The Travail of Religious Liberty* (1951), includes an Anabaptist of rather dubious character.

On the other hand, other outstanding scholars have been insistent that Anabaptism stood in the forefront of the struggle for religious liberty and was the source and channel for the ideas of toleration which later became dominant in England and America, in particular as the link between humanism and Independency. Ernst Troeltsch, in his *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (translated as *Protestantism and Progress*), speaking of the period of Cromwell and Independency in England, states this view as follows: "Out of this mighty episode remained the idea of separation of church and state, the toleration of various churches alongside each other, the principle of voluntarism in the establishment of denominations, freedom of conviction and thought in all matters of religion and Weltanschauung.... Here is the end of the medieval culture concept, for the beginning of modern individual, non-ecclesiastical culture now steps in to replace the old state-church compulsory culture. It is at first a purely religious idea, which then becomes secularized and overlaid with the rationalistic,

skeptical and utilitarian idea of toleration. On the continent it was given a purely rationalistic foundation, but its roots are in the English revolution. In its religious power it prepared the way for modern freedom. But all this is not actually the work of Protestantism, but rather the work of a revived Anabaptism and spiritualism (merged with a radicalized Calvinism), which thus received a belated compensation for the boundless suffering which this religion of toleration and personal convincement of conscience endured at the hands of all the confessions in the sixteenth century. Here the stepchildren of the Reformation finally enjoyed their great historical hour."[4])

Ernest Payne of Oxford quotes H. N. Brailsford as having recently said, "The English Puritan Left can be understood only when we realize that it drew much of its inspiration directly from the Swiss, German, and Dutch Anabaptists."[5]) Payne himself says, "It was from the Left-Wing of the Reformation Movement of the sixteenth century that there was first put forward the then new and revolutionary principle of religious toleration. . . . It was the pleas and claims made by the Anabaptists and the staunchness with which they endured persecution from both Catholics and Protestants which prepared the way at last for a wider and wiser charity." Prof. Walther Köhler of Heidelberg asserted regarding the historical significance of the Anabaptists, "They dare to claim a place in world history as the pioneers (*Bahnbrecher*) of the modern world view with its freedom of conscience and freedom of faith."

Rufus M. Jones wrote in his *Studies in Mystical Religion* (1909): "Judged by the reception it met at the hands of those in power, both in Church and State, equally in Roman Catholic and in Protestant countries, the Anabaptist movement was one of the most tragic in the history of Christianity; but, judged by the principles, which were put into play by the men who bore this reproachful nickname, it must be pronounced one of the most momentous and significant undertakings in man's eventful religious struggle after the truth. It gathered up the gains of earlier movements, it is the spiritual soil out of which all nonconformist sects have sprung, and it is the first plain announcement in modern history of a program for a new type of Christian society which the modern world, especially in America and England, has been slowly

[4]) E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (München, 1911).

[5]) E. Payne, The Anabaptists of the 16th Century (London, 1949), pp. 5ff.

realizing — an absolutely free and independent religious society, and a state in which every man counts as a man, and has his share in shaping both Church and State."[6])

Johannes Kühn, in his *Toleranz und Offenbarung* (1923), says in speaking of the Anabaptist ideal of complete religious liberty: "It is inconceivable that this spirit, so deeply felt and carried through all Central Europe, which lived in hundreds of thousands and not seldom forced opposing rulers to serious reflection, did not contribute a great deal to the uprooting of the prevailing concept of the church and the compulsion connected with it. It helped to evoke the recognition of the religiously autonomous personality, thus going beyond the actual Anabaptist position .... If we could analyze the intellectual process of the movement for freedom in the seventeenth and eighteenth centuries, as the chemist analyzes his material, we should without doubt find in it the element of the Anabaptist spirit of the Reformation period."[7]) And Bradford Smith, in his recent biography, *Bradford of Plymouth* (1951), does not hesitate to identify the Pilgrim libertarian tradition which ultimately won out over the Puritan authoritarianism in New England as essentially Dutch and significantly Anabaptist in origin.

I shall not attempt to prove the above claims or follow the indicated connection as it has been traced through the Dutch Anabaptist-Mennonites to England, but rather content myself with an exposition of the views and practices of the sixteenth-century Anabaptists in matters of religious liberty, drawing heavily from sources of the first forty years of the movement, 1525—65. It will be remembered that Anabaptism arose in Switzerland, precisely in Zürich, early in 1525; that it spread rapidly throughout the whole of Teutonic Europe — down the Rhine to the Low Countries, both Flanders and the Northern Provinces, through Germany to the North and Baltic seas and on up to Königsberg in East Prussia; that it won adherents from all classes, including some from the lesser nobility, though it was largely a lower class movement; and that it was essentially a peaceful, evangelical, and creative religious movement of great power, conceiving of itself as reproducing New Testament Christianity and as completing the arrested Reformation begun by Luther and Zwingli. The fringe aspects of the movement, whether in the brief apocalypticism of a Melchior Hofmann (1530—33), or that still briefer and tragic revolutionary episode of Münster (1534—35)

[6]) R. M. Jones, Studies in Mystical Religion (London, 1909), p. 369.

[7]) J. Kühn, Toleranz und Offenbarung (Leipzig, 1923).

and the Batenburgers, or the individualistic spiritualism of a Johann Bünderlin (1526—29), are not typical of the main movement in any sense, however much they have been so interpreted in the past. What the Anabaptists were most concerned about was a true Christian "life," that is, a life of conviction, discipleship, and holy living, patterned after the teaching and example of Christ and expressed in a holy community and brotherhood. They actually believed that this could be accomplished in this present world by the help of the grace of God, provided the individual voluntarily committed himself to it and the church was constituted only of such committed individuals in a true fellowship of love. This vision they openly and unremittingly attempted to realize in the face of persecution of the most dreadful severity by authorities both Catholic and Protestant, Lutheran and Reformed, Church and State. It should be added also that the movement was the opposite of individualistic, having a full church order and discipline, emphasizing most strongly the centrality of the church, even to the point of completely communal living in the Hutterite brotherhood of Moravia.

II. Anabaptist Testimonies on Religious Liberty

Let us first hear Conrad Grebel (d. 1526), the actual founder of Anabaptism in Zürich in January, 1525, who emphatically states his position in the letter to Thomas Müntzer of Sept. 4, 1524, as follows: "Go forward with the Word and establish a Christian church with the help of Christ and His rule, as we find it instituted in Matthew 18 and applied in the epistles. Use determination and common prayer and decision according to faith and life, without command or compulsion; then God will help thee and thy little flock to all sincerity, and the singing and the tablets will cease. There is more than enough of wisdom and counsel in the Scripture, how all classes and all men may be taught, governed, instructed, and turned to piety. Whoever will not amend and believe, but resists the Word and doings of God and thus persists, such a man, after Christ and His Word and rule have been declared to him and he has been admonished in the presence of the three witnesses and the church, such a man, we say, taught by God's Word, shall not be killed, but regarded as a heathen and publican and let alone.

"Moreover, the Gospel and its adherents are not be protected by the sword, nor are they thus to protect themselves, which, as we learn from our brother, is thy opinion and practice. True Christian believers

are sheep among wolves, sheep for the slaughter; they must be baptized in anguish and affliction, tribulation, persecution, suffering, and death; they must be tried with fire, and must reach the fatherland of eternal rest, not by killing their bodily enemies, but by mortifying their spiritual enemies. Neither do they use wordly sword or war, since all killing has ceased with them."[8])

Of Felix Manz, the closest associate of Grebel and the first Zürich Anabaptist martyr (January, 1527), the Zürich court records show that twice in 1525 and 1526 he admitted that he taught that those of other faiths are to be left undisturbed in their practice.[9]) This is a negative statement, indeed, but one that clearly implies the recognition of the rights of other religious persuasions to freedom.

In his petition of December, 1524, to the Zürich Council, answering Zwingli's charge of sedition against the group, Manz pleads that no force be used to suppress those who reject infant baptism, pleading that the Word of God be allowed full course, "for if it be allowed to speak of itself freely and singly, no one will be able to withstand it, . . .if only freedom be given and the truth be treated with trust." He entreats them "most earnestly that you do not stain your hands with innocent blood supposing that you are serving God should you kill or exile persons."[10])

The refusal of both Grebel and Manz, and for that matter of all the Swiss Brethren, to recognize the jurisdiction of the state in matters of faith, and their insistence that toleration would not undermine the state as Zwingli claimed, finds its first direct expression at the second Zürich Disputation of October, 1523, when Grebel and Stumpf openly opposed Zwingli's decision to submit to the Zürich City Council the matter of the reformation of the Zürich Church. Here is where the first break in the Reformation occurred that led inevitably to the founding of Anabaptism. In 1523—25, at Zürich, are the crossroads from which two roads lead down through history: the road of the free church of committed Christians separated from the state, with full religious liberty; and the road of the state church, territorially fixed, depending on state

---

[8]) H. Böhmer and P. Kirn, Thomas Müntzers Briefwechsel (Leipzig, 1931), p. 97. English translation by Walter Rauschenbusch, „The Zurich Anabaptists and Thomas Müntzer", American Journal of Theology, IX (Jan., 1905).

[9]) H. S. Bender, Conrad Grebel (Goshen, 1950), p. 159.

[10]) Bender, op. cit., p. 149. E. Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation (Zürich, 1879), Nr. 766, p. 362.

support, and forcibly suppressing all divergence, the road of intolerance and persecution. It is the same decision which Luther also consciously made, though he was not so directly challenged on the issue by the Anabaptists. Freedom of conscience and separation of church and state were, of course, not the central principles of Anabaptism; however, they logically accompanied its basic position and were always held by it.

Let us next hear Dr. Balthasar Hubmaier, who had become a full Anabaptist by baptism in March, 1525, by 1526 was leader of the large congregation at Nikolsburg, Moravia, and was burned at the stake in Vienna in May, 1528. His four-page pamphlet, *Von ketzern und iren verbrennern* was submitted to the vicar of Constance on Jan. 24, 1524, while he was still the evangelical pastor at Waldshut, and has been called the first Protestant declaration for religious freedom. In the thirty-six articles of this clear and unequivocal statement[11]) Hubmaier pronounces the very idea of "heretic" an invention of the devil, calls for the loving and patient instruction of heretics and their persuasion by sanctified teachers as the only possible way to overcome them, and declares that heretic-burners violate the teaching and example of Christ, actually denying Him while outwardly appearing to be Christian. Here are some major exerpts: "So it follows that the slayers of heretics are the worst heretics of all, in that they, contrary to Christ's teaching and practice, condemn heretics to the fire. By pulling up the harvest prematurely they destroy the wheat along with the tares .... A Turk or a heretic cannot be persuaded by us either with the sword or with fire, but only with patience and prayer, and so we should wait patiently for the judgment of God .... It cannot serve as an excuse (as they claim) that they transfer the sinner to the temporal power, for he who so delivers them has the greater sin (John 19) .... Therefore let the temporal power duly slay evildoers (Rom. 13), and those who have attacked the defenseless. But the foes of God no one should harm, for He Himself would have it not otherwise, and the Gospel leaves it thus .... So, to burn heretics is to recognize Christ in appearance, but to deny Him in reality .... Now let this saying be evident to everyone, even to the blind: the heretic is an invention of the devil."

---

11) I used the translation by George Davidson in the unpublished English edition of Hubmaier's Complete Works, sponsored by William O. Lewis. See Carl Sachsse, Balthasar Hubmaier als Theologe (Berlin, 1914), pp. 9ff.

Hans Denk was one of the gentlest, most attractive spirits of the whole Reformation period (Troeltsch), more of a spiritualist than an Anabaptist, yet an outstandig Anabaptist leader for a time, who died of his hardships in the house of Bentinus in Basel in November, 1527. The whole spirit of all his writings speaks for love, peace, and tolerance, and he specifically calls for tolerance: "Jeder sollte wissen, daß es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte."[12]) In his picture of the true "Gottesstaat" he says, "When the right Gospel is practiced there will be such a state in external matters also, that every man will permit every other man, be he Turk or heathen believing what he will, to travel and dwell through and in his land.... No one will take vengeance on another, whether Turk, heathen, or Christian, but permit him to dwell and move in every land in the name of his God."[13])

In his final statement to Oecolampad shortly before his death, erroneously and gloatingly published by Oecolampad two years later as *Hans Dencken wid'ruff*, Denk writes of "Sects" as follows: "Wheresoever there are hearts that cherish this good work of God through Christ and follow in His steps, I rejoice over them and love them as well as I can recognize them, but as to those who do not wish to hear me and still cannot keep quiet about the things in which we differ, I cannot have much fellowship with them, for I do not feel the mind of Christ in such, but a perverted mind which tries to drive me by force from my own faith and compel me to accept his.... But he should know that in matters of faith everything should be voluntary and uncompelled.... Persecution, and other such fear, has separated me from others, but my heart is not turned away from them or from any God-fearing soul."[14])

One of the finest testimonies of all is that of Kilian Aurbacher of Moravia, who said in a letter of 1534 to Butzer in Strasbourg, "It is never right to compel one in matters of faith, whatever he may believe, be he Jew or Turk. — Even if one does not believe uprightly or wants to believe so, i.e., if he does not have or want to have the right understanding of salvation, and does not trust God or submit to Him, but trusts in the creature and loves it, he shall bear his own guilt, no one

---

[12]) Quoted from W. Wiswedel, Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum, I (Kassel, 1928), 151.

[13]) O. Vitalli, Die Theologie des Wiedertäufers Hans Denk (Offenburg, 1932), p. 44.

[14]) A. Schwindt, Hans Denk (Schlüchtern, 1922), p. 59.

will stand for him in the Judgment .... And thus we conduct ourselves according to the example of Christ and the apostles and proclaim the Gospel according to the grace that He has entrusted to us; we compel no one. But whoever is willing and ready, let him follow Him, as Luke shows in Acts. That this then also is an open truth, that Christ's people are a free, unforced, and uncompelled people, who receive Christ with desire and a willing heart, of this the Scriptures testify."[15])

At the Zofingen (Switzerland) Disputation of 1532 between the Reformed clergy of Bern and the Anabaptists, the printed record quotes the Brethren as saying, "Clearly the Lord has instituted in His church no severer punishment than excommunication, which was also practiced by Paul. If now you would inflict punishment according to the Law, which is based on justice, the adulterer would have to be put to death without mercy and could not be spared, even if he repented. Thus the Law demands punishment according to strict justice, but the Gospel according to love by excommunication for repentance .... Therefore we do not admit or confess that the church has power to use the sword or to mete out punishment beyond excommunication."[16])

That this Swiss Anabaptist position was continued unchanged through two generations of persecution is evinced by an appeal of the Zürich Anabaptists to the City Council dated April 23, 1589, setting forth their principles. It asserts that "the state authorities have no place in the church of God, no right to control and persecute the conscience, and that this principle is not one which they, the Swiss Brethren, have only recently proved out of Scripture."[17])

But all this has been so well summarized by a bitter enemy of the Swiss Anabaptists, Heinrich Bullinger of Zürich, that even if we had no surviving quotations of the Anabaptists themselves, their position would be unmistakable. After thirty years of experience with the Anabaptists as leader of the Zürich Reformed Church, in his *magnum opus* of 1561 against them. *Der Widertöufferen ursprung, fürgang, Secten, Wäsen, fürnemen und gemeine jrer leer. Artickel, ouch ire gründ und warumb sy sich absünderind unnd ein eigne kirchen anrichtend, mit*

---

[15]) A. Hulshof, Geschiedenis van de Doopsgezinden te Straatsburg van 1525 tot 1557 (Amsterdam, 1905), p. 247.

[16]) Handlung oder Acta der Disputation Gehalten zu Zoffingen im Aargau von den Predigern zu Bernn mit den Widertöuffern (Zürich, 1532).

[17]) C. Bergmann, Die Täuferbewegung im Kanton Zürich bis 1660 (Leipzig, 1916), p. 64.

widerlegung und antwort uff alle und jede gründ und artickel, Bullinger sets forth clearly and emphatically the Anabaptist belief in freedom of conscience, refutes the same point by point, and defends the Zürich policy of intolerance and execution. According to Bullinger the Swiss Brethren asserted: "One cannot and should not use force to compel anyone to accept the faith, for faith is a free gift of God .... It is wrong to compel anyone by force or coercion to embrace the faith, or to put to death anyone for the sake of his erring faith. It is an error that in the church any sword other than that of the divine Word should be used .... The secular kingdom should be separated from the church, and no secular ruler should exercise authority in the church .... The Lord has commanded simply to preach the Gospel, and not to compel anyone by force to accept it .... It is the work of the great Judge to separate the tares from the good seed. This will be done by Christ at the last day only. For when in the parable of the tares among the wheat the servants came to their master saying, 'wilt thou that we go and gather in the tares?', his reply was, 'Nay, lest while you gather up the tares, you root up also the wheat with them. Let both grow together until the harvest; then I will tell the reapers to gather together the tares and bind them in bundles to be burned.' And since the field is the world and the tares are the children of the wicked one, or of the evil doctrine, and the Lord has clearly ordered, 'Let both grow together', therefore the government should not undertake to destroy the tares by punishment and death .... Paul gives definite instruction regarding the attitude which the church should take toward a heretic, and says, 'A man that is an heretic after the first and second admonition, exclude.' So Paul instructs the church to exclude a heretic (Titus 3:10), not to torture, maltreat, or kill him .... The true church of Christ has the characteristic that it suffers or endures persecution but does not inflict persecution upon any one .... To put to death an erring man before he has repented means to destroy his soul. Therefore one should not kill him but wait for his conversion, lest both body and soul be destroyed. Often a man who is in fatal error forsakes it and turns to the truth."

Bullinger further attempts to justify the persecution when he says, "There are those who say that by approving and defending such punishment [as was meted out to the Brethren], we simply press the sword into the hands of those who have always persecuted and put to death evangelical people, and who will not storm and rage against them the more furiously. But those who assert this are doing us an injustice. For the

fact that some do misuse the sword in such a way [against Bullinger's party] is no valid argument that it should not be used at all." He then adds that to persecute and kill "evangelical people" is a "grievous, great sin which is crying to God for vengeance," but at the same time he insists that to put to death Anabaptists is a necessary, commendable work. "Since we admonish the Christian governments not to tolerate the dissenters, the Anabaptists call us men of blood who put to death good people who refuse to believe what we believe and practice."[18]) These statements represent the position of virtually all the Protestant reformers of the state-church type.

Sebastian Franck's testimony in his *Chronica* of 1531, of a generation earlier, based on personal questioning of Anabaptists, says virtually the same thing: "As many as I asked about this answered that they were here to suffer with patience for Christ's sake, not to fight impatiently. Christians must not war for the Gospel's sake, for the Gospel teaches and desires that it be protected and confirmed not with the fist (as the peasants thought) but with suffering and dying. We are not to fight but to suffer, as we see in Christ and the apostles an example, who never called on force to protect their cause with the fist. They also criticize all those who teach a warlike Christ and want to win out for the Gospel by means of the sword, because they have no teaching or example for this from Christ, or the apostles, or the primitive church."[19])

A representative statement from the *Chronicle* of the Hutterian Brethren, written before 1542, will suffice to give the views of that branch of the Anabaptists: "Their teachings do Luther and Zwingli support and defend with the sword which [i.e., the sword] they really have received and learned from the father and head Antichrist, well knowing that the weapons of the Christian soldier are not carnal but mighty before God to destroy all human attacks. Wherefore faith is not to be compelled but is a gift of God. And Christ speaks to his disciples, 'If any man will follow me (meaning if any purposes and desires), let him deny himself and take up his cross.' He does not say, '[take up] the sword', for that has no place whatsoever alongside the cross. These

---

[18]) H. Bullinger, Der Wiedertäufferen Ursprung, etc. (Zürich, 1560), quoted from J. Horsch, Mennonites in Europe (Scottdale, 1942), p. 325.

[19]) Sebastian Franck, Chronica, Zeytbuch und Geschichtbibel (Straßburg, 1531).

two stand together like Christ and Pilate; they are as alike as wolf and sheep in one stall."[20])

The greatest of the Anabaptist leaders was Menno Simons of Holland, who joined the group at Leeuwarden in 1536. Harried and hunted though he was with a price on his head, until his death in 1561 at Wüstenfelde near Lübeck, he carried on a widespread activity as the recognized chief elder. His extensive writings (1539—61) give abundant and vigorous testimony on the cardinal points of religious liberty, non-interference of the state by force in matters of faith, complete separation of church and state, and the limitation of church discipline to the use of the ban. Since in 1536 the spectacle of the fanaticism at Münster stigmatized the peaceful Reformation sectaries, Menno conceived one of his most urgent tasks to be the defense of the peaceful Anabaptists from the accusations of conspiracy and revolutionary violence. So, in a lifetime of apologetic writing he repeatedly affirmed the nonresistant character of Anabaptism. But beyond declaring nonresistance as a group principle, he challenged princes and magistrates to cease their killing of dissenters as being both unchristian and ineffective. His abhorrence of coercion led him also to challenge the moral basis of any use of capital punishment in penal treatment.

Menno's underlying theme was that faith, as a gift of God, cannot be enforced by the coercive power of the state. This led him to assert that the state has no authority in matters spiritual. Belief or unbelief is not a legitimate concern of the state. The state has its sphere of duty in matters temporal — the preservation of order and the punishment of transgressors. He frequently wrote of freedom of individual conscience and plainly affirmed that the believer cannot comply with a secular compulsion upon the conscience. Joining the church is essentially a voluntary decision, which to be sure entails that one must accept the group discipline of the brotherhood according to the New Testament pattern.

In his open letters addressed to men in authority, Menno Simons asked rulers to be concerned for the welfare of "widow, orphan, and stranger" and to render justice without discrimination among all persons. He writes that he asks no favors of the government for his own group except sufficient protection so that in liberty of conscience they may "live, teach, labor, and serve the Lord."

[20]) A. J. F. Zieglschmid, editor, Die Älteste Chronik der Hutterischen Brüder (Philadelphia, 1943), p. 44.

Menno spoke severe words against the state churches of his day, so severe that one might conceivably question whether he respected the right of existence of those of other confessions. Although he found little good in the established churches, he did not dispute the probability of many Christians being in other confessional groups, and on the basis of his teaching that Christians must be active in works of mercy toward all mankind without exception, he practiced toleration. This was demonstrated in 1552 when he and a small group of Anabaptists were living at Wismar in Mecklenburg. In mid-winter a ship arriving at Wismar with a load of Zwinglian refugees from England was frozen fast a short distance from shore. Wismar, a Lutheran town, extended no aid, Menno relates, but Menno's own congregation assisted the refugees, provided them with bread and wine, and offered them financial aid, thus in fact respecting the integrity of those of other confessions. The climax of the story comes, however, when the Zwinglians whose lives Menno had saved disclosed his hiding-place to the authorities, thus compelling him to flee.

Menno gave testimony to his views in the following excerpts from his writings:[21]) "Tell me, kind reader, where have you, in all the days of your life, read in the apostolic Scriptures, or heard, that Christ or the apostles called upon the power of the magistracy against those who would not hear their doctrine or obey their words? Yea, reader, I know to a certainty that wherever the government is to perform the ban with the sword, there is not the true knowledge, Spirit, Word, and church of Christ (II:71).

"Faith is a gift of God, therefore it cannot be forced upon anyone by worldly authorities or by the sword; alone through the pure doctrine of the holy Word and with humble, ardent prayer it must be obtained of the Holy Ghost as a gift of grace. Moreover, it is not the will of the Master of the house that the tares should be rooted up as long as the day of reaping is not at hand, as the Scriptural parable teaches and shows with great clearness.... Further I say: If the government rightly knew Christ and His kingdom, they would in my opinion rather choose death than with their worldly power and sword undertake to settle spiritual matters, which are not subject to the authority of man but to that of the great and almighty God alone. But now they [the magistrates] are taught by their theologians that they should arrest, imprison,

[21]) The quotations are all from The Complete Works of Menno Simon (Elkhart, 1871), Part II.

torture, and slay those who are not obedient to their doctrine, as may, alas, be seen in many cities and countries (II:104) . . .

Beloved rulers and judges, if you take to heart these cited Scriptures, and diligently reflect upon them, you will observe that . . . you should not so unscrupulously, with your earthly and temporal power, undertake to adjust that which belongs to the jurisdiction and kingdom of Christ, the Prince of all princes; you should not by your iron sword judge and punish that which is reserved solely for the judgment of the Most High, namely the faith and matters pertaining thereto, as also Luther and others maintained in the beginning of their labors, but after they had come to a higher and more exalted station, they had forgotten it all (II:303)."

"Say, beloved, where do the Holy Scriptures teach that in Christ's kingdom and church, conscience, and faith which stand under the authority of God alone, are to be regulated and ruled by the violence, tyranny, and sword of the magistracy? In what instance have Christ and the apostles ever done, advised, or commanded this? For Christ says simply: 'Beware of the false prophets,' and Paul commands that a heretic is to be shunned after one or two admonitions. John says that we shall not greet or receive into our houses the transgressor who does not bring the doctrine of Christ. But they say not: 'Down with the heretics, arraign them before the magistrates, imprison them, drive them from cities and countries, cast them into the fire and water,' as the Roman Church has done for many years, and even now is found to a great extent among you who fancy yourselves to adhere to the Word of God" (II:118).

Concluding this gallery of Anabaptist witnesses for religious liberty are the founder of the Baptist Church in England, John Smyth, and his associate Thomas Helwys, both of whom were directly under Dutch Mennonite influence and were among the first advocates of complete religious freedom in England. The first Baptist confession of faith of 1611, written by Smyth, held that the magistrate is not by virtue of his office to meddle with religion or matters of conscience, to force men to this or that form of religion, but to leave the Christian religion free to every man's conscience. Thomas Helwys' book, *The Mystery of Iniquity* (1612), insisted on universal religious liberty.

When one compares the witness on religious liberty of the sixteenth-century Anabaptists with that of Sébastien Castellio (d. 1563) in his outstanding book, *De Haereticis, an sint persequendi* (1554), he will

find no literary treatise or even rational defense of the principle which approaches the power of Castellio's work.[22]) He will find only simple, direct witness and challenge. For example, the four-page tract by Hubmaier written thirty years earlier, though powerful in its way, is only a brief personal confession. The Anabaptists from Grebel and Hubmaier on down dared to challenge directly the powers that be, advocated freedom in their preaching and writing, gave their lives for what their hearts and minds told them was right, and sought openly to build a church based upon free and voluntary consent and a personal, uncompelled experience of religion and commitment to Christ. Their steadfast refusal to yield to compulsion, and their doing so in nonresistant love and with a godly life, was perhaps their most effective support of the principle of religious liberty.

A good illustration of this effect of the Anabaptist steadfastness under martyrdom is the case of Nicholas Zurkinden, a leading member of the council of Bern and a good friend of Calvin. One of the Anabaptist executions of 1537 or 1538 in Bern made such an impression upon him that he never forgot it, and in 1554, seventeen years later, he wrote John Calvin about it as follows: "I freely confess that I also am one of those who desire to see the sword used as seldom as possible as a means of compulsion upon the opponents of the faith: and I am moved not so much by the Scripture passages which are cited, to keep the edge of the sword away from the treatment of matters of faith, as the unbelievable examples which have occurred in our time in the punishment of the Anabaptists. I was witness here when an eighty-year-old grandmother and her daughter, a mother of six children, were led to their death for no other reason than that they rejected infant baptism in accord with the well-known and common teaching of the Anabaptists. This one example out of many may suffice. It has deeply shaken me, and I fear the authorities may not remain within the limits which you assign to them, namely that only the worst destroyers of faith and religion are to be punished with death." Later he again wrote to Calvin: "I know magistrates who regret to have participated in death sentences

---

[22]) Bainton, op. cit., pp. 91—124. As for the attractive personality of Bernardino Ochino (d. 1565), his spirit is in the tradition of a Castellio, but his five exiles were hardly suffered specifically for the cause of religious freedom, and his writings only incidentally contribute to the issue. Sebastian Franck (d. 1543), a rationalistic spiritualist, was certainly a clearcut believer in religious liberty, and one who advocated it in his writings, which were quite influential.

and who would rather have a hundred enemies than to have the death of a single human being on their consciences. I speak now not of Servetus and other blasphemers but of countless good persons."[23]) Once Zurkinden met a fellow-councillor of Bern coming from an Anabaptist execution who confessed to him that the poor victim had laid his neck before the executioner with a better conscience than he himself would probably have on his deathbed.

III. The Grounds of the Anabaptist Advocacy of Religious Freedom.

Although no systematic or even summarizing books or tracts on religious freedom have been left by the Anabaptists, the grounds of their position are not hard to discover. They are basically six: (1) the teaching and example of Christ and the apostles; (2) the principle of voluntarism and free commitment in church membership; (3) the interpretation of Christianity as primarily a way of life in active discipleship to Christ rather than primarily as passive acceptance of the grace of God or reception of the Word and sacraments at the hands of the church or as a submission to a theology; (4) the obligation of Christian love to all, including unbelievers (Sermon on the Mount); (5) the concept of suffering as the way of victory, or a theology of martyrdom; (6) the concept of faith as a gift from God, and hence impossible to create by compulsion of man.

The first ground, that Christ and the apostles give no sanction to compulsion by teaching or example, and that on the contrary the spirit of Christ and the New Testament strongly indicates the opposite, would probably seem completely self-evident to us all today, whether or not we are Biblicists. How anyone could so misread the New Testament as to find in it the opposite, as the men of the Reformation did, and even use the authority of Christ to endorse persecution, seems utterly incomprehensible. To the Anabaptists, who were strict Biblicists, it was sufficient to know what their Lord and Master taught and exemplified; Him they followed unquestioningly. But they were not the only men who saw it. The great-spirited Philip of Hesse maintained throughout his life that "to take the life of those who believe differently, as is done in some principalities and countries, one cannot reconcile with the

---

[23]) E. Bähler, Nikolaus Zurkinden von Bern, 1506—1588, Ein Vertreter der Toleranz im Jahrhundert der Reformation (Zürich, 1912).

Gospel" (1559, in a memorandum to Johann Friedrich of Saxony).[24]) And in his will he wrote: "We have never killed a human being because he believed wrongly — and we desire to admonish our sons also not to do so — for we hold this to be contrary to God, as is clearly indicated in the Gospel."[25]) Philip did of course persecute heretics, but limited the penalties to imprisonment and exile.

The second ground, based on the principle of voluntarism, is an inevitable consequence of holding that only those shall be members of the church who choose to be so on the basis of personal faith and conviction. Unless this choice is free and uncompelled it can have no meaning. It follows that those who choose not to be Christian but to remain as a part of the world shall be undisturbed in their rejection, and that the two groups, the church and the world, shall remain in mutual toleration side by side until the end. This is the interpretation the Anabaptists give to the parable of the tares, placing the tares in the world, contrary to that of Luther and the other reformers who placed the tares within the church where they could remain unmolested, but required the state to destroy those who refused to come inside the church.

The third ground, that of activism, is closely related to the preceding one, but goes much beyond it. If Christianity, either Protestant or Catholic, is basically and primarily something received which is absolutely necessary to salvation, whether intellectual truth, revelation, sacramental grace, or the Gospel Word, and if this can only be mediated by the church, then it can be made to seem reasonable that it is right and necessary for the custodian of these essentials to force them upon the lost world for the salvation of its soul. And this is actually openly asserted in the Reformation period by both Catholics and Protestants. It comports fully also with the concept of territorialism and a state church, which makes the ecclesiastical and secular authorities jointly responsible for the eternal salvation of the entire populace under them. Johannes Kühn, in his *Toleranz und Offenbarung*, has expounded this view, directly linking intolerance to the concept of revelation held by religious groups. As Kühn says, the Anabaptists conceived the essence of revelation as primarily the call of God to the conscience of man to follow the commands of Christ. Seeing in Christianity primarily the duty of active, aggressive discipleship and evangelism and of applying

[24]) P. Wappler, Die Stellung Kursachsens und des Landgrafen Philipp von Hessen zur Täuferbewegung (Münster, 1910), p. 116.

[25]) Ibid., p. 117.

the Gospel by personal human effort to individual and social needs to the end of the progressive transformation of society, and seeing society not so much as a mass of persons with souls to be justified and saved as with lives to be transformed, the Anabaptists necessarily had to try to evoke from Christians the willing response to the call of Christ and their participation in that working out of the new life which is possible only in freedom and through the free working of the Spirit of God in man.

The fourth and fifth grounds, the principles of love and suffering, or love and the cross, are the heart of the Anabaptist interpretation of the Gospel. Bullinger's report on the Anabaptists says, "They teach that Christians dare not behave contrary to love; punishing or killing for matters of belief is contrary to love, therefore Christians persecute and kill no one for reason of his faith; rather, according to Paul, the one must carry the other's burden." Menno Simons asks whether we are baptized to the sword or to the cross, and explains further that the spirit of Christianity is that of love and not fratricide, submission and not resistance, and that the Christian would rather suffer than draw the sword. "The true church of Christ has this characteristic, whereby it is recognizable as the true church of Christ, that it suffers persecution and does not itself persecute." According to Bullinger, the Anabaptists accused the reformers of having abandoned their first and correct teaching on this point and taken up the sword and military alliances to protect their cause, "thereby cancelling out the cross of Christ."

It should not be supposed that the Anabaptist concept of the willingly suffering church was one of defeat. Rather it was one of glorious victory, for the Anabaptists held that it is by the very means of non-resistant suffering that the world, the devil, sin, and unbelief will be finally overcome as Christ overcame it through his suffering and cross. As Ethelbert Stauffer has so clearly shown in his outstanding article, "The Anabaptist Theology of Martyrdom",[26]) the Anabaptists saw themselves as the successors to the prophets and apostles, and to Christ himself, in the long and glorious train of suffering martyrs by whom God had chosen to conquer the world. Each new martyr was one more valiant witness for the Gospel joyfully doing his God-given part in establishing the kingdom of God in the world. How could such a people be anything else than heralds of religious liberty?

[26]) E. Stauffer, "The Anabaptist Theology of Martyrdom", Mennonite Quarterly Review, XIX (1945), 179—214. Translated from Zeitschrift für Kirchengeschichte, LII (1933), 545—598, "Täufertum und Märtyrertheologie".

Zusammenfassung

Die Reformation erbrachte für die Religionsfreiheit keinen Gewinn, sondern eher das Gegenteil. Das 16. Jahrhundert war eine Zeit verstärkter Verfolgung aller religiösen Minderheiten, wobei die Täufer die Hauptzielscheibe für Katholiken wie für Protestanten bildeten. Forscher wie E. Troeltsch, W. Köhler, Rufus Jones und J. Kühn betrachten das Täufertum als Vorläufer und Hauptquelle der modernen Religionsfreiheit, die sich vom 17. bis zum 19. Jahrhundert schrittweise entwickelte. Eine überraschende Fülle von Beweisen zeigt, daß das Täufertum — von seiner Entstehung in Zürich im Jahre 1525 an und überall, wo es im germanischen Europa auftrat — die Christen unaufhörlich aufgefordert hat, die Religion von jeglichem Zwang zu befreien, Kirche und Staat zu trennen und mit den Ketzerverbrennungen Schluß zu machen. Sein Eintreten für Religionsfreiheit entsprang nicht rationalistischen oder ethischen Erwägungen (wie bei Castellio), sondern seiner Grundanschauung vom Wesen des Christentums, und einem einfachen Biblizismus, der das Neue Testament, besonders die Bergpredigt, streng wörtlich nahm.

Fünf Grundmotive für die Haltung der Täufer werden aufgezeigt: 1. Lehre und Vorbild Christi und der Apostel; 2. das Prinzip der freiwilligen Kirchenzugehörigkeit auf der Grundlage persönlicher Überzeugung; 3. die Auffassung des Christentums nicht so sehr als eines rein passiven Hinnehmens der inneren Gnade, der Sakramente und des Gotteswortes oder als eines theologischen Systems, sondern als eines aktiven Jüngertums; 4. die Verpflichtung, alle, auch die Feinde, zu lieben; 5. Die Auffassung von Leiden und Märtyrertum („das Kreuz") als dem Weg zum Sieg für Kirche und Gotteswort.

Vf. zitiert eine Fülle von Zeugnissen aus täuferischen und nicht-täuferischen Quellen, die die oben erwähnte allgemeine These stützen und die Motive erläutern. Aus den Reihen der Täufer selbst kommen u.a. zu Wort Balthasar Hubmaier, der mit „Von ketzern und iren verbrennern" (1524) als erster Protestant für Glaubensfreiheit eintrat; Conrad Grebel, der Begründer des Täufertums, dessen Brief an Müntzer (1524) eine Kirche ohne Macht und Zwang fordert, nicht durch das Schwert beschützt und ausgebreitet, und ein Christentum, aus dem alles Töten verbannt ist; Kilian Aurbacher mit seinem Brief an Butzer (1534); eine Zürcher Täuferbittschrift von 1589; Menno Simons, dessen Schrifttum die Jahre 1539—61 umfaßt, und die Chronik der Hutterischen Brüder (1542). Bullinger, ein erbitterter Gegner, der in seinem Werk von 1561 die Täufer angreift, legt mit bemerkenswerter Offenheit ihre Forderungen nach uneingeschränkter Religionsfreiheit dar, jedoch allein, um sie zu verdammen. Sebastian Franck beschreibt in seiner „Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel" (1531) die Einstellung der Täufer mit Sympathie und Zustimmung. Die Täufer haben im 16. Jahrhundert eine umfangreiche Liste von Märtyrern aufzuweisen; sie haben ihre Anschauungen tapfer und offen vertreten, stets abgelehnt, sich dem Zwang zu beugen, und durch ihre Haltung auch ihre Gegner beeinflußt, obwohl sie keine systematische Darstellung ihrer Ansichten über Glaubensfreiheit hinterließen. Ihr Einfluß wirkt über das holländische Täufer- und Mennonitentum in den englischen Independentismus und Nonconformismus hinüber.

Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther

Von Walther v. Loewenich

Das Thema Augustin und Luther kann unter den verschiedensten Gesichtspunkten als verlockend erscheinen. Handelt es sich doch bei diesen Gestalten um zwei Höhepunkte der christlichen Frömmigkeitsgeschichte und der theologischen Originalität, um zwei Männer, die noch dazu durch mancherlei innere Verwandtschaft miteinander verbunden sind. Das Thema ist freilich so umfassend, daß es wohl noch nie exakt durchgeführt wurde, sondern stets nur zu einigen allgemeineren Erwägungen oder beliebig herausgegriffenen Einzelbeobachtungen Anreiz gab. Historisch faßbarer ist der Einfluß, den Augustin auf den jungen Luther ausgeübt hat. Diesem Thema hat Adolf Hamel (Der junge Luther und Augustin, 2 Bde., Bertelsmann, Gütersloh 1934/35) eine sorgfältige Untersuchung gewidmet. Er hat sich dabei freilich auf die Entwicklung von Luthers Rechtfertigungslehre beschränkt und dabei nur die direkten Beziehungen zwischen Augustin und Luther ins Auge gefaßt. Der indirekte Einfluß Augustins auf den jungen Luther, durch die theologische Tradition in ihrer ganzen Breite vermittelt, ist natürlich viel umfassender, entzieht sich aber weithin der exakten Beobachtung. Für die Zeit vor 1509 können nur Vermutungen über eine direkte Beschäftigung Luthers mit Augustins Schriften angestellt werden. Ein dokumentarischer Nachweis läßt sich erst für den Erfurter Sententiar von 1509/10 erbringen. Luther hat damals die Sentenzen des Petrus Lombardus auszulegen. Für den üblichen Traditionsbeweis hat er eine Reihe Augustin-Schriften herangezogen. Seine Randbemerkungen zu ihnen sind in W 9 abgedruckt. Buchwald hat 35 opuscula Augustins notiert. Daneben haben wir aus derselben Zeit Randbemerkungen zu De trinitate und zu De civitate dei (W 9, 15—27). Mit den antipelagianischen Schriften Augustins, die bald darauf für ihn die wichtigsten werden sollten, hat sich Luther damals noch nicht beschäftigt. Die Bekanntschaft mit De spiritu et littera ist vor 1515 nicht nachweisbar. Eine ausgiebige Benutzung Augustins zeigt sich dann in den Dictata super Psalterium. Hier boten sich die berühmten, in der exegetischen Tradition nie vergessenen Enarrationes in Psalmos ganz von selber an. Hamel bringt Bd. 1, S. 226—349 ein ausführliches Register der Berührungen, durch das allein die Arbeit von F. Held (Augustins Enarrationes in Psalmos als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung,

1930, Th. St. Kr. 102, 1. 2.) als antiquiert erscheint. Als Hauptergebnis stellt Hamel fest: Luther ist zwar in vielem durch Augustin kräftig angeregt, der entscheidende Durchbruch zum reformatorischen Denken ist aber doch Luthers eigenes Werk. Im 2. Band untersucht Hamel Luthers Vorlesungen über den Römer-, Galater- und Hebräerbrief. Es läßt sich eine stark erweiterte Kenntnis Augustins feststellen. Jetzt studiert Luther die antipelagianischen Schriften. Vor allem von De spiritu et littera ist er ganz erfüllt, was sich bis in die Terminologie hinein auswirkt. Seine Auffassung von Röm. 1, 17 findet er bei Augustin bestätigt. In der Beurteilung der Sünde betrachtet er ihn als Bundesgenossen. Aber es zeigen sich auch bereits Unterschiede. Concupiscentia ist für Luther nicht die geschlechtliche Lust, sondern die Ichsucht. Neu ist Luthers Fassung der imputativen Rechtfertigung gegenüber der sanativen. Im Liebesgedanken wird der Ausgang von der Selbstliebe verworfen.

Damit führt die Arbeit Hamels unmittelbar vor das sachliche Problem. Seine grundsätzliche Bedeutung liegt auf der Hand. Augustin ist der Vater des mittelalterlichen Katholizismus und doch zugleich der Kirchenvater der Reformation. Die nachtridentinischen religiösen Reformbewegungen der römischen Kirche tragen zumeist augustinische Prägung. Die beiderseitige Berufung auf Augustin hat doch zu keiner Verständigung führen können. Diese geschichtliche Feststellung hat etwas Erregendes. Können sich die beiden getrennten Konfessionen über dem antipelagianischen Augustin nicht einigen? Handelt es sich hüben und drüben um echte Gegensätze oder liegt der Dissensus an der Inadäquatheit theologischer Formulierungen, die das Gemeinte nur einseitig umschreiben? Die folgenden Ausführungen beanspruchen nicht, eine Lösung dieser Fragen zu bringen; sie wollen nur einige Gedanken und Überlegungen dazu bieten.

Augustin hat seine Gnadenlehre nicht erst im Kampf gegen Pelagius entwickelt. Seit ca. 400 hat er sein neues Paulusverständnis errungen, durch das dann mehr und mehr der ursprüngliche Platonismus zurückgedrängt wird. Der entscheidende Umschwung läßt sich in De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Liber I, quaestio II (ML 40, 110ff.) beobachten. Augustin selbst bekennt später rückblickend (Retr. II, 27), er habe angefangen, um den freien Willen zu verteidigen, die Gnade Gottes aber habe den Sieg davongetragen. Ein großartiger geistiger Vorgang, dessen Zeuge die Nachwelt sein darf! Die Grundzüge seiner Gnadenlehre hat Augustin hier bereits gewonnen.

1. Der Begriff der vocatio erfährt eine wesentliche Erweiterung. Bisher beschränkt sie sich auf das „quod volumus", d. h. auf die Darbietung der fides quae creditur; jetzt gehört zur vocatio bereits das „ut velimus", d. h. die fides qua creditur. Freilich bleibt der Glaubensakt zugleich auch des Menschen freie Tat. Aliter enim Deus praestat, ut velimus, aliter praestat, quod voluerimus; ut velimus enim et suum esse voluit et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo; quod autem voluerimus, solus praestat, id est posse bene agere et semper beate vivere (ML 40, 117).

2. Die beiden im Glauben zusammenwirkenden Willensakte, die voluntas praeveniens Gottes und die voluntas subsequens des Menschen, sind aber nicht gleich mächtig. Der Wille des Menschen kann gar nicht ohne das Erbarmen Gottes zum Glauben kommen; er kann aber auch dem Glauben nicht widerstehen, wenn Gott ihn dazu führen will. Denn Gottes Erbarmen kann nicht vergeblich sein.

3. Innerhalb der vocatio wird damit eine Unterscheidung nötig. „Viele sind berufen, wenige aber auserwählt" (Mt. 20, 16). Der Grund dafür kann nicht beim Menschen liegen, sondern nur bei Gott. Wenn der göttliche Erbarmungswille fehlt, vermag eben die vocatio den Willen nicht kräftig genug zu affizieren. Nur der „congruenter vocati" hat sich Gott wirklich erbarmt. An Stelle einer einfachen vocatio, zu der der Mensch frei Stellung nehmen kann, tritt jetzt die Unterscheidung zwischen vocatio congrua, später vocatio secundum propositum genannt, und der vocatio incongrua.

4. Der Glaube selbst ist schon Gnade und Gottes Werk. Darum kann auch der Grund der electio und praedestinatio nicht in der praevisa fides liegen. Sonst hätte ja der Mensch etwas, was er nicht von Gott empfangen hätte (1. Kor. 4, 7). Der Glaubensakt verhält sich also zur Prädestination nicht anders als die Werke, die Gott auch voraussieht. Darum scheidet die praescientia als Medium der Gnadenwahl aus. Die Prädestination und die in ihr beschlossene Rechtfertigung gehen der vocatio voraus.

5. Gott könnte jeden Menschen zum Heil prädestinieren und ihm die vocatio congrua zukommen lassen; warum er es nicht tut, wissen wir nicht. Wir dürfen aber keinesfalls an Gottes Gerechtigkeit zweifeln. Wenn Gott die einen aus der massa peccati heraushebt, die andern dagegen der verdienten Verdammnis überläßt, so ist das sicher nicht Willkür, sondern eine occulta et investigabilis aequitas.

6. Wenn Gott sich auch nicht aller erbarmt und deshalb nicht alle selig werden, so treibt er doch niemanden zum Bösen an. Von allen antipelagianischen Schriften Augustins hat auf Luther wohl am meisten gewirkt De spiritu et littera (ML 44, 201—246; CSEL 60, 155—230). 1518 hat er die Schrift selbst mit einer Vorrede herausgegeben und ihre starke Berücksichtigung im Rahmen der Wittenberger Studien veranlaßt (vgl. Hamel II, 2f.). Er zitiert sie in der Römerbriefvorlesung aus dem Gedächtnis, wie wir aus gelegentlichen Versehen bei Kapitelangaben schließen können (Hamel II, 2, Anm. 2). Eine Ausgabe von Karlstadt mit Anmerkungen erschien 1519. Die Schrift geht aus von der Frage des Marcellinus, ob es einen Menschen ohne Sünde geben könne, ist aber im übrigen eine tiefsinnige Erörterung über evangelium und lex. Die sachliche und sprachliche Nähe zu Luther möge an einigen Zitaten veranschaulicht werden (nach CSEL 60). VII, 11 fällt das Stichwort iustificatio impii (163, 2). Offenbart ist die iustitia dei, non qua deus iustus est, sed qua induit hominem, cum iustificat impium (IX, 15; 167, 6). Quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat. Im Gesetz der Werke sagt Gott: fac, quod iubeo. Im Glaubensgesetz wird zu Gott gesagt: da, quod iubes (XIII, 22; 175, 13. 22). Das Gesetz forinsecus terrificat, der Geist intrinsecus iustificat (XVII, 30; 183, 15). Die Gnade steht aber nicht nur im Gegensatz zu Gesetz und freiem Willen; sie schafft beiden Erfüllung. Lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur (XIX, 34; 187, 22). Liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur (XXX, 52; 208, 18). Die Bedeutung der gratia sanans zeigt sich in dem Verhältnis von Natur und Gnade, das ganz im Sinn der mittelalterlichen Hochscholastik formuliert wird: Non quod per naturam negata sit gratia, sed potius per gratiam reparata natura (XXVII, 47; 201, 19). Wenn auch die potestas zu glauben von Gott geschenkt ist, so ist die fides doch in potestate (XXXI, 54; 211, 16). An dem „volens credit" (XXXII, 55; 212, 14) ist unbedingt festzuhalten. Der Heilsglaube ist die fides, quae per dilectionem operatur (XXXII, 56; 215, 4). Auch die Heiligung ist Gottes Werk in uns; das iuste vivere ist opus dei, auch wenn es per nos agitur (XXXV, 63; 223, 4). Warum aber der Glaube als ein Werk Gottes in uns nicht allen zuteil wird, bleibt ein Geheimnis.

Aus wesentlich späterer Zeit sind die beiden zusammenhängenden Schriften De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae (ML 44, 959—992; 45, 993—1034). Sie wenden sich gegen Vorkämpfer

einer Lehrrichtung, die man später als Semipelagianismus bezeichnete. Danach ist zwar die Gnade zum Heile notwendig, aber das initium fidei und die perseverantia in fide sind Sache allein des menschlichen Willens. Demgegenüber betont Augustin, daß beides donum dei sei. Et inchoandi et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari, sed dari secundum ipsius sacratissimam eandemque iustissimam... voluntatem. Detur totum deo (45,1012f.). Freilich darf das auch hier wieder nicht so verstanden werden, als schlösse die Gnade unsere Willenstätigkeit aus. Vielmehr ist zu sagen: Utrumque ipsius (Gottes) est, quia ipse praeparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis (44, 965). Von einem Verdienst des Glaubens kann darum nur in dem Sinne gesprochen werden, daß eben dieses fidei meritum ipsum est donum dei (44, 965). Warum Gott die einen durch seine misericordia rettet, die andern dem gerechten iudicium überläßt, darauf hat Augustin auch hier keine Antwort.

Als Ergänzung zu den genannten antipelagianischen Schriften sei noch auf De fide et operibus aus dem Jahr 413 hingewiesen (ML 40, 197 bis 230; CSEL 41, 33—97). Diese Schrift, die ebensowohl einen dogmatischen als vor allem einen kirchendisziplinären Zweck verfolgt, hat als Hauptinhalt: Glaube ohne Werke genügt nicht zum Heile (vgl. Retr. II, 64). Augustin hat von Leuten gehört, die behaupten, man könne zwar nicht ohne den Glauben, wohl aber ohne die Werke zum ewigen Leben gelangen. Für den Katechumenen genüge die Darstellung der Glaubenslehre, die Einschärfung der Lebensnormen sei erst für den schon Getauften bestimmt. Die Taufe dürfe jedem gespendet werden, der die christliche Lehre kenne, auch wenn er keine Neigung zeige, sein Leben damit in Einklang zu bringen. Demgegenüber betont Augustin: Der wahre Glaube ruht auf der Buße und trägt in sich die Triebkraft der Liebe. Er rechtfertigt zwar ohne vorangegangene Werke, aber er ist verpflichtet und fähig, entsprechende Werke aus sich hervorzubringen. Der Apostel Paulus schreibt zwar dem Glauben und nicht den Werken die Rechtfertigung zu; aber er meint die Werke, die dem Glauben vorangehen, und einen Glauben, der durch die Liebe tätig ist. Ein solcher Glaube muß vor der Taufe gelehrt und gefordert werden.

Auf weitere Schriften Augustins kann hier nicht eingegangen werden. Als Ergebnis seines antipelagianischen Kampfes können folgende Hauptgedanken herausgestellt werden. Die Menschheit ist eine massa peccati. Der Gottmensch bringt durch seinen Tod die gratia. Ihr Ziel ist: Aus der massa perditionis soll ein certus numerus electorum gerettet

werden. Er wird gerettet, weil ihn Gott prädestiniert hat. Dies geschieht in der Kirche durch die Gnade, die als praeveniens den Glauben und den guten Willen schafft und als cooperans in einer Stufenreihe zur völligen Wiedergeburt führt und den Erwerb von merita ermöglicht. Die iustificatio ist nicht so sehr ein Urteil über den Sünder, als vielmehr ein Prozeß, durch den aus dem impius faktisch ein iustus wird. Dies geschieht durch die Eingießung der Liebe. Der Glaube des Wiedergeborenen hat die Fähigkeit zu guten Werken, die nun wirklich merita sind, obwohl zugleich dei munera. Nur wer solche merita hat, wird gerettet. Das höchste Geschenk der gratia irresistibilis ist die perseverantia im Glauben. Die Sündenvergebung als solche hat in dem ganzen Prozeß nicht dieselbe Bedeutung wie bei Luther. Die Sünde ist privatio boni, amor sui und concupiscentia. Augustin will den amor sui als Hauptbegriff festhalten, faktisch aber fällt das Schwergewicht immer wieder auf die concupiscentia (vgl. Erich Dinkler, Die Anthropologie Augustins, 1934, S. 206). Die Sünde pflanzt sich durch die Zeugung fort. Manichäische Reste in Augustins Erbsündenlehre sind nicht zu verkennen. Selbst die Taufe vermag die Erbsünde (= Geschlechtslust) nicht auszutilgen, sondern nur ihren reatus zu beseitigen. Die Verteidigung der Ehe gegenüber den Pelagianern wirkt schwach.

Damit stehen wir schon vor den Schwierigkeiten dieser Gnadenlehre. Augustins Heilslehre ist zweifellos weithin Ausdruck seiner eigenen religiösen Erfahrung. Gewiß hat ihn die Autorität des Paulus schließlich so weit gebracht. Paulus war für Augustin wichtig als Bundesgenosse gegen den Manichäismus. Er lernt von ihm die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Buchstabe und Geist und damit eine kritisch mögliche Anerkennung des Alten Testamentes. Aber Augustin fühlt sich auch ganz persönlich von Paulus angezogen. Er hat seine Gnadenlehre persönlich erlebt, darum hat er sie aufgenommen. In den Confessiones stellt sich Augustin selbst als Exempel der göttlichen Gnade dar. Aus diesem persönlichen Erleben erklärt sich die Stoßkraft und die religiöse Leidenschaft Augustins in seinem antipelagianischen Kampf. Aber das persönliche Erleben findet doch in der Doktrin nicht immer seinen völlig adäquaten Ausdruck.

1. Die Erbsünde ist allzu einseitig auf die concupiscentia zugespitzt. Die Sünde pflanzt sich durch den Zeugungsakt fort. Damit ist Augustin im Grunde wehrlos gegen den Manichäismus, der das körperliche Leben an sich als sündig betrachtet. Er gerät überdies in Widerspruch zu seiner eigenen Anschauung, nach der omnis natura bona.

2. Die Prädestination als solche ist ein konsequenter Ausdruck von Augustins religiöser Erfahrung. Aber sie bleibt für das fromme Denken immer nur ein Grenzgedanke und entzieht sich jeder weiteren logisch-konsequenten Ausgestaltung. Augustin hat eine solche versucht und ist damit in Unmöglichkeiten hineingeraten. Aus der Erwählung folgt logisch die Verwerfung; religiös aber ist diese unverträglich mit der Grundanschauung von der Gnade Gottes. Dieser Widerspruch wird durch die Unterscheidung von iudicium und misericordia nur mühselig verdeckt. Denn es ist natürlich sofort zu fragen: Warum erstreckt sich die misericordia nicht auf alle, wenn doch Gnade reine Gnade, nicht bedingt durch die praevisa fides oder die praevisa opera, ist? Richtig ist der wiederholte Einwand: O homo, tu quis es (Röm. 9, 20)? Aber eben dieser Einwand zeigt die Unmöglichkeit logischer Konsequenz.

3. Im Kampf gegen die manichäische Lehre vom Bösen als einer Substanz war Augustins ursprüngliches Hauptargument der Hinweis auf das liberum arbitrium als Ursache des Bösen. Es muß Augustin einen schweren inneren Kampf gekostet haben, diese Anschauung der neu erkannten paulinischen Gnadenlehre aufzuopfern. Er hat sich dazu durchgerungen. Auch das initium fidei ist allein Gottes Werk. Er spitzt seine Gnadenlehre zu bis zu der Behauptung der gratia irresistibilis. Damit zieht er eine logische Konsequenz, die wiederum den Bereich der religiösen Erfahrung zu überschreiten scheint. Trotzdem ergibt sich auch hier kein völlig einheitliches Bild. Das anthropologische Interesse ist bei Augustin so stark, daß er auch immer wieder die Mobilisierung des eigenen Willens betont. Neben die gratia praeveniens tritt die gratia cooperans. Im Enchiridion IX, 32 findet sich die charakteristische Formulierung: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia dei. Non ergo sufficit et sola misericordia dei, si non sit etiam voluntas hominis. Aus dieser cooperatio folgt, daß Augustin sogar von merita sprechen kann, auch wenn er gleich hinzufügt, diese merita seien dei munera.

4. Damit hängt zusammen: Die iustificatio ist nicht so sehr Sündenvergebung als Gerechtmachung. Das Hauptgewicht liegt auf dem neuen Leben, auf der caritas. Die Vergebung ermöglicht den Willensumschwung. Die Rechtfertigung ist nicht streng forensisch verstanden, sondern als ein Prozeß, dessen Ziel die perfectio ist. An diesem Punkt wird der Unterschied zwischen Augustins und Luthers Gnadenlehre besonders deutlich. Wie stehen die beiden Anschauungen zueinander? Dieser Frage sollen die folgenden Überlegungen gewidmet sein.

1. Wieviel Luther Augustin verdankt und wieviel die beiden miteinander verbindet, wurde teilweise schon oben bei dem Hinweis auf die Augustinstudien des jungen Luther gezeigt. Vor Luther hat kein großer Theologe so stark die Grundgedanken des Paulus vertreten wie Augustin. Darum nennt ihn Luther auch in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus den numquam satis laudatus Augustinus (W 9, 29, 5) und bezeichnet ihn in der Heidelberger Disputation als den treuesten Interpreten des Apostels (W 1, 353, 14). Aber in den späteren Urteilen macht sich doch eine gewisse Reserve bemerkbar. In der bekannten Vorrede von 1545 zu Bd. I der opera latina der Wittenberger Luther-Ausgabe lesen wir: Postea legebam Augustinum de spiritu et litera, ubi praeter spem offendi, quod et ipse iustitiam Dei similiter interpretatur: qua nos Deus induit, dum nos iustificat. Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen iustitiam Dei doceri, qua nos iustificamur (W 54, 186, 16). Wenn hier auch die Anerkennung die Kritik überwiegt, so wird doch deutlich, an welchem Punkt die Bedenken Luthers entstehen: Augustin ist nicht zu einer streng forensischen Fassung der Rechtfertigung gelangt. Die Hochschätzung wird gelegentlich auf den antipelagianischen Augustin eingeschränkt. Nihil acriter de fide scripsit, nisi cum contra Pelagianos pugnat. Die haben Augustinum aufgeweckt und zum Manne gemacht (Ti 4, 56, 3; vgl. Ti 5, 414, 30). Auch Augustins Paulinismus wird nur mit Einschränkung zugegeben. Augustinus proprius accedit ad sententiam Pauli quam omnes scholastici, sed non attingit Paulum (Ti 3, 180, 9) Noch schärfer lautet es Ti 1, 140, 5: Principio Augustinum vorabam, sed da mir in Paulo die thur aufging, das ich wuste, was iustificatio fidei war, da ward es aus mit ihm.

2. Die Unterschiede werden hauptsächlich an den unter 3. und 4. genannten Schwierigkeiten von Augustins Gnadenlehre sichtbar. Im Blick auf die gratia cooperans redet Augustin von merita. Hier denkt Luther radikaler. Die iustificatio wird von Augustin nicht streng forensisch verstanden, sondern als ein Prozeß mit dem Fernziel der perfectio. Semper iustificandus heißt für Luther: immer von neuem zu rechtfertigen, für Augustin: immer mehr und mehr gerecht zu machen. Das simul der berühmten Formel „simul iustus et peccator" ist bei Luther eine streng theologische Aussage. Gott nimmt den peccator, der er vom Menschen aus gesehen bleibt, als iustus an. Augustin würde das simul als Ausdruck eines psychologisch faßbaren Verhältnisses deuten: Der peccator und der iustus stehen nebeneinander im Menschen, wobei

der iustus den peccator immer mehr ablösen darf. Wilhelm Link (Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, München 1940, S. 242) sieht etwas Richtiges, wenn er schreibt: „Die anthropologische Fragestellung schlägt alle theologischen Begriffe in ihren Bann." Bei Augustin besteht die Gefahr einer Auflösung des göttlichen Handelns in Seinsverhältnisse, die auf Gott nur noch als auf einen Ursprung eines eigenen göttlichen Seins zurückweisen. Das liberum arbitrium des iustus ist Gottes Gnadengabe. Aber dieser Ursprung kann dann auch vergessen werden, und so kommt es zu einer cooperatio von zwei Partnern. Dem entspricht eine Abschwächung der Sünde. Neben der concupiscentia ist auch ein guter Wille im Menschen möglich. Erst durch den consensus wird die concupiscentia zur Schuld. Darum ist für Augustin auch der Ausgang von der Selbstliebe und vom natürlichen Glücksverlangen des Menschen möglich. Holl glaubt ihm darum Eudämonismus vorwerfen zu müssen, was in dieser Schärfe doch zu weit gehen dürfte. Das neue Sein ist nicht als radikale Neuschöpfung, sondern als Wiederherstellung der verlorenen Schöpfungswirklichkeit verstanden. Die Lehre von der synteresis kann sich mit Recht auf Augustin berufen. Gnade ist nicht formatio, sondern reparatio der Natur. Der bleibende Einfluß des Platonismus läßt es bei Augustin nicht zu dem radikalen Paulinismus Luthers kommen. Von da aus wird es verständlich, daß Augustin trotz seines Antipelagianismus der Kirchenvater des wesentlich semipelagianischen mittelalterlichen Katholizismus werden konnte. So gelangt wiederum Holl zu der pointierten These: Augustin wird von der katholischen Kirche besser verstanden als von ihren Gegnern. Eben darin ist auch das Recht des verschärften Augustinismus bei Luther zu sehen. Die bleibende Bedeutung der streng forensischen Rechtfertigungslehre liegt in der Abwehr jeder Verfälschung und Abschwächung der reinen Gnadenlehre. Gratia ist nach reformatorischer Lehre favor Dei. Sie steht allein Gott zu und wird nicht zu einem Zustand des begnadigten Menschen. Das reformatorische Anliegen besteht auch heute noch zu Recht. Zwischen Gnadenreligion und Leistungsreligion gibt es keinen Kompromiß. Das streng forensisch verstandene „simul" entspricht der Wirklichkeit des Menschen. Es wehrt aller Illusion und allem Enthusiasmus.

3. Aber die bloße Feststellung der Gegensätze genügt doch nicht.

a) Es besteht heute die Gefahr einer zu straffen Systematisierung von Luthers Theologie. In dieser Beziehung muß man auch gegen das scharfsinnige Buch von Link Bedenken erheben. Link gibt z. B. den

reichlichen Gebrauch von psychologischen Kategorien bei Luther zu; aber sie haben angeblich alle einen antipsychologischen Sinn (156). Die Neigung der heutigen Theologie zu überspitzten Antithesen findet sich ebenfalls bei Link, wenn er z. B. meint, der homo spiritualis habe seine Konkretion nicht in der Wirklichkeit des Lebens, sondern in der Wirklichkeit des Wortes (153). Darf man die Wirklichkeit des schöpferischen göttlichen Wortes in einen solchen Gegensatz zur Wirklichkeit des Lebens stellen? Es muß auch nicht alles, was theologisch richtig ist, philosophisch falsch sein und umgekehrt. Das „simul" ist bei Luther sicher forensisch gemeint. Aber das Urteil Gottes ist doch eine Realität. Gewiß zunächst für den Glauben und insofern unanschaulich. Aber auch Glauben und Schauen sind nicht nur Gegensätze. Hebr. 11, 1 genügt nicht als Definition des Glaubens. Der Glaube hat in sich auch eine Tendenz zum Schauen. Der neue Mensch ist nicht nur im Glauben eine Wirklichkeit, sondern je und dann auch Gegenstand der Erfahrung, der freilich die Erfahrung des alten Menschen jederzeit zur Seite steht. Auch Luther kennt den dulcissimus affectus, und seine Theologie kann recht verstanden durchaus als Erfahrungstheologie bezeichnet werden. Die Gewißheit des Heiles gründet sich nie auf unsere schwache Erfahrung, aber der Glaube hat es auch nicht nötig, diese Erfahrung zu leugnen. Sie darf als adminiculum fidei dienen. Die fides ist nicht ein „Hohlraum", nicht ein Sprung in den Abgrund, sondern in ipsa fide Christus adest (W 40, I, 228, 31). Darum kann Luther fides und Christus geradezu promiscue gebrauchen. Der Christus extra nos ist immer zugleich der Christus in nobis. Luther ist kein abstrakter Dialektiker, sondern ein Realist des Glaubenslebens. Darum ist im Grunde das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung kein Problem. Es darf weder „pietistisch" noch quietistisch mißverstanden werden. Bereits der Sermon von den guten Werken muß sich gegen die törichte Meinung wenden, als wolle der Glaube faule Leute machen. Wie unbefangen und unermüdlich ermahnt Luther vor allem in seinen späteren Predigten zur Tat. Ein Glaube ohne Werke wäre für ihn eine reine Abstraktion. Luther denkt aber immer konkret.

Luthers Lehre von dem Heil allein aus Gnade möchte auch nicht die Willenstätigkeit des Menschen ausschließen. Das ist nicht einmal in der Schrift gegen Erasmus beabsichtigt. Servum arbitrium bedeutet nicht Aufhebung des Willens. Luther hilft sich mit der Unterscheidung von necessitas und coactio. Der nicht vom Geist Gottes ergriffene Mensch, dessen arbitrium also servum peccati ist, sündigt sponte et libenti volun-

tate (W 18, 634, 19). Coactio wäre ja noluntas (635, 14). Ebenso steht auch der von Gott besetzte Wille unter einer necessitas und bleibt doch damit zugleich Wille, liberatum arbitrium, und darin besteht die regia libertas (635, 16). Keinesfalls soll also durch die absolute Gnade das Personsein des Menschen aufgehoben werden. Der Mensch bleibt auch mit einem servum arbitrium Mensch. Der Mensch ist sogar aptus, vom Geist Gottes erfaßt und von der Gnade erfüllt zu werden, er hat eine dispositiva qualitas und passiva aptitudo. Wenn man das liberum arbitrium nennen will, dann bekennt sich auch Luther zum liberum arbitrium. Durch diese aptitudo und qualitas unterscheiden wir uns ja einfach von Tieren und Pflanzen (636, 14).

b) Aber diese Seite der Sache tritt in der Tat bei Luther für gewöhnlich zurück. Man muß bei der Lutherinterpretation immer die Situation bedenken, in der er schreibt. Sein Hauptanliegen war der Kampf gegen die falsche Werkfrömmigkeit. Ihr stellt er mit ganzer Wucht das sola gratia entgegen. Die anthropologische Fragestellung wird ihm darüber zur cura posterior. Wo sie für ihn auftaucht, sucht er ihr gerecht zu werden. Wir haben das soeben an „De servo arbitrio" gezeigt. Und es braucht uns nicht zu wundern, daß er seinen Wittenbergern so viel von der Liebe und den Werken predigt. Man kann allerdings fragen, ob das Problem theoretisch damals völlig durchgearbeitet wurde. Gnade und Wille sind ja nicht einfach Gegensätze. Die Gnade Gottes wirkt im Willen des Menschen. Ihr Zusammensein im Heilsvorgang läßt sich praktisch gar nicht auseinanderlegen. Es handelt sich ja nicht um ein Nebeneinander von Gnade und Wille, sondern um ein Ineinander. Von diesem Ineinander ist jedes Additions- oder Subtraktionsschema fernzuhalten. Der Kampf gegen die Werkgerechtigkeit bedeutet nicht die Eliminierung des menschlichen Willens beim Heilsvorgang. Aber die dabei verwendeten Formulierungen können dieses Mißverständnis nahelegen. Der Hinweis auf das Willensmäßige im Heilsvorgang bei Augustin beabsichtigt schwerlich einen Synergismus. Aber wiederum gibt die Terminologie zu einem solchen Mißverständnis Anlaß. Es sieht so aus, als handle es sich bei der oben zitierten Formel aus Enchiridion IX, 32 um eine Addition von Gnade und Wille. Ich möchte eher annehmen, daß hier eine beabsichtigte Paradoxie vorliegt. Dann ist diese Formel der Intention Luthers gar nicht so ferne. Nun hat sich die katholische Tradition freilich auf das Additionsschema festgelegt. Demgegenüber war und ist die reformatorische Polemik ein notwendiger Reinigungsakt. Aber darf sie in der Formulierung im Subtraktionsschema (Gnade

ohne den freien Willen) steckenbleiben? Verlangt die sachliche Klärung nicht nach einer terminologischen Neufassung des Problems, die dem theozentrischen und anthropologischen Interesse gleichermaßen gerecht werden könnte? Das ist die Frage, die sich aus einer Konfrontierung der Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther zu ergeben scheint.

Abstract

Considerable is known about Luther's use of Augustine's writings in the early years of his development as a reformer. The author is here concerned with the problem of how it was possible that Augustine became the church father of both medieval Catholicism and the Reformation.

After an exposition of Augustine's doctrine of grace, the author enumerates some of its weaknesses: 1. Original sin is understood one-sidedly as concupiscence (*libido*). 2. For the sake of logical consistency, Augustine teaches the doctrine of damnation or rejection in eternity. 3. Likewise, because of his doctrine of the *gratia irresistibilis*, he deserts the sphere of religious experience, while the *gratia cooperans*, which earns *merita*, takes its place alongside the *gratia praeveniens*. 4. The *iustificatio* is not so much forgiveness of sins as making one just.

How does Luther's doctrine of grace compare with this? 1. Although Luther recognizes his debt to Augustine, he criticizes him for not having arrived at a strictly forensic doctrine of justification. 2. Augustine's doctrine of grace consequently tends toward synergism. The more sharply defined Augustinianism of the Reformation correctly opposes this tendency. 3. The bare recognition of this opposition, however, does not suffice.

a) One must not falsely systematize Luther. The judgment of God is a reality in the human actuality of the believer. The *Christus extra nos* is also the *Christus in nobis*. The relation between justification and sanctification must not be understood in a pietistic or quietistic sense. Faith without works would have been a pure abstraction for Luther. The *sola gratia* does not destroy man's will. The will, moved by God, is not *noluntas*, but *liberatum arbitrium*. Man's personality is not to be wiped out by absolute grace.

b) The anthropological problem, however, takes a secondary place in Luther's position with respect to good works. One must ask whether the problem of the relation between grace and will was thoroughly resolved in the period of the Reformation. God's grace is indeed active in man's will. It is not a matter of grace and will standing side by side, but of grace and will implicated in each other. Every addition to or subtraction from this co-operation is to be avoided. Luther has no intention of eliminating the human will from the process of salvation. Augustine does not adopt synergism. A satisfactory clarification seems to require a new terminological approach to the problem, one which will do justice to both theocentrical and anthropological problems.

Georg Spalatin auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 und seine Stellungnahme zur Frage des Widerstandsrechts

Von Irmgard Höß

Karl Heussi zum 75. Geburtstag

Als Kaiser Karl V. im Frühjahr 1530 nach neunjähriger Abwesenheit ins Reich zurückkehrte, konnte er in der starken Stellung des siegreichen Herrschers eines Weltreiches den deutschen Reichsständen gegenübertreten und die mit den gesamten Reichsangelegenheiten aufs engste verknüpfte Frage des religiösen Zwiespalts kraftvoll aufgreifen.

Ehe das Spezialproblem ins Auge gefaßt werden kann, bedarf es einer knappen Aufhellung des politischen Hintergrundes. Nach dem Friedensschluß zu Barcelona mit Papst Clemens VII. (29. Juni 1529) hatte der Kaiser auch den zweiten Krieg mit König Franz I. von Frankreich im Damenfrieden von Cambrai (5. August 1529) beenden können. Beide Friedensverträge enthielten außerordentlich günstige Bedingungen für ihn: Karl war der anerkannte Herr Italiens geworden, wo er den Papst wieder in den Kirchenstaat einsetzen sollte; dafür versprach ihm Clemens die Kaiserkrönung; seine Stellung im burgundischen Raum war gefestigt, wenn er auch auf den Außenposten der Bourgogne hatte verzichten müssen.

An der Südostgrenze des Reiches war jedoch wenige Wochen später eine neue Gefahr heraufgezogen, die zunächst die habsburgischen Erblande betraf: Sultan Soliman II. war mit seinen Scharen vor den Toren Wiens erschienen, hatte allerdings die Belagerung nach einigen Wochen wieder abgebrochen. Eine unmittelbare Bedrohung der Grenzen blieb auch nach seinem Abzug bestehen.

Von Spanien aus hatte sich Karl V. noch im Jahre 1529 nach Italien begeben, wo er am 24. Februar 1530, seinem Geburtstag und zugleich dem Jahrestag der siegreichen Schlacht bei Pavia, zu Bologna als letzter römisch-deutscher Kaiser aus der Hand des Papstes die Kaiserkrone empfing. Der feierliche Akt, der äußerlich ganz der alten Tradition gemäß erfolgte — wenn auch die Stände des Reiches, von dem sich der Kaisertitel herleitete, nur noch in einem einzigen Reichsfürsten, dem Pfalzgrafen Philipp, vertreten waren —, bekundete sinnfällig für

Mit- und Nachwelt, daß Kaiser und Papst, die beiden Häupter der universalen mittelalterlichen Welt, sich die Hand wieder gereicht hatten. Damit endete die für die lutherische Bewegung so außerordentlich günstige Konstellation des politischen Gegensatzes von Kaiser und Papst. — Gewiß waren damit noch längst nicht alle Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen beendet, aber gegenüber den Ketzern erschienen sie nun zunächst doch eindeutig im Bunde.

Karl V. strebte schon bei seiner ersten Begegnung mit dem Papst die Berufung eines allgemeinen Konzils durch das geistliche Haupt der abendländischen Christenheit an; es sollte eine Reform der Kirche der außerkirchlich gewordenen Reformationsbewegung entgegenstellen. Der Kaiser hoffte, auf das Konzil auch die zurückgeführten Evangelischen — oder wenigstens ihren gemäßigten Flügel — führen zu können. Unter der Bedingung, daß ihm das gelänge, stimmte nach längerem Zögern der Papst dem Konzil zu. — Das Renaissancepapsttum war in bewußtem Gegensatz zu dem Konziliarismus des 15. Jahrhunderts emporgewachsen; es fürchtete von jedem Konzil ein Wiedererwachen des konziliaren Gedankens und befreundete sich deshalb nur ungern mit dem Plan der Berufung eines allgemeinen Konzils.

Zum Zwecke der Lösung der religiösen Frage, die schon längst eine politische geworden war, und um die Voraussetzung für die Berufung des Konzils zu schaffen, wollte sich der Kaiser nach Deutschland begeben. Schon am 21. Januar 1530 berief er von Bologna aus auf den 8. April einen Reichstag nach Augsburg ein.[1]) Drei Verhandlungsgegenstände nannte er in seinem Ausschreiben: die Türkenhilfe, die Wahl seines Bruders Ferdinand zum römischen König durch die Kurfürsten und die Sache des Glaubens, wobei er ausdrücklich betonte, daß er eines jeden Meinung zur Religionsfrage hören wollte.

Als dieses Ausschreiben erging, war die Einheitsfront im Lager der Evangelischen, die sich angesichts einer akuten Gefahr gebildet und die sich in der gemeinsamen Protestation der lutherischen Reichsstände und der der Lehre Zwinglis nahestehenden oberdeutschen Reichsstädte auf dem Reichstag zu Speyer im April 1529 dokumentiert hatte, längst wieder zerbrochen. Landgraf Philipp von Hessen hatte sich aus tiefem Verständnis für die politischen Notwendigkeiten heraus um eine Einigung zwischen den beiden evangelischen Lehrsystemen bemüht und zu diesem Zwecke das Religionsgespräch zu Marburg im Oktober 1529 veranstaltet.

[1]) Ausschreiben des Kaisers an Kurfürst Johann von Sachsen. Bologna, 1530, Jan. 21. LHA Weimar, Reg. E. fol. 37a, Nr. 86, Bl. 3.

Wenn auch der Gegensatz in der Abendmahlsfrage unüberbrückbar geblieben war, so war doch die Arbeit der Theologen in Marburg nicht umsonst gewesen. Wenige Wochen später aber wurde die Scheidung vollzogen: die kursächsischen und die markgräflich-brandenburgischen Politiker griffen eigenwillig auf ihr älteres Bekenntnis zurück und trennten sich damit von den Oberdeutschen, mit Ausnahme Nürnbergs, das sich stets zu Kursachsen hielt. Spalatin, auf dessen Haltung im folgenden besonders einzugehen sein wird, war an dieser Entwicklung unschuldig; er war offenbar überhaupt nicht mit auf dem entscheidenden Konvent zu Schmalkalden.[2])

Der Kaiser mußte zu der Zeit, als er sein Ausschreiben zum Reichstag ergehen ließ, schon um diese Entwicklung im Lager der protestierenden Stände gewußt haben. Er konnte damit rechnen, keiner Einheitsfront gegenüberzustehen, wenn er nach Deutschland käme. Das mußte ihn in der Überzeugung bestärken, daß die ihm am Herzen liegende Rettung der Kircheneinheit doch noch möglich sein würde. An Karls V. ehrlichem Willen, das religiöse Problem einer friedlichen Lösung zuzuführen, die den Abgefallenen eine Rückkehr ermöglichen würde, kann nicht gezweifelt werden. Er war deshalb bereit, ihnen weit entgegenzukommen, zumal er von der Notwendigkeit der Abstellung der kirchlichen Mißbräuche — die allerdings nicht an die Institutionen der Kirche rühren sollte — ebenso überzeugt war wie die Anhänger der Reformation. Er brauchte zudem die Einheit des Glaubens als einigendes Band, das er um sein universales Reich zu schlingen gedachte.

Die ökumenische Einstellung, der es um die Rettung der Kircheneinheit ging, war auch im anderen Lager zu finden. Aus ihr erklärt sich die vielumstrittene Haltung Melanchthons,[3]) Spalatins und anderer kursächsischer Räte, wie auch die Haltung des Kurfürsten Johann selbst; aus ihr werden überhaupt erst die wochenlangen Bemühungen von Für-

---

[2]) Jedenfalls konnte ich in den Akten des Bundestags von 1529 keine Spur von Spalatins Hand finden: LHA Weimar Reg. H 2ff. Auch Spalatin selbst spricht weder in seiner Autobiographie noch in seinen Ephemerides von seiner Anwesenheit in Schmalkalden im Jahre 1529 (Vita Georgii Spalatini ex ipsius *αὐτογραφῷ* descripta MDXXXXIV. Kopie U.B. Jena, Cod. Bud. 87 fol., abgedruckt bei Georg Berbig, Spalatiniana — Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts, Bd. 5, Leipzig 1908, p. 15ff.). G. Spalatin, Ephemerides inchoatae anno M.CCCC.LXXX. HS LHA Weimar Reg. O 155, abgedruckt bei G. Berbig, a.a.O., p. 53ff.

sten, Räten und Theologen aus beiden Lagern um eine Einigungsformel auf dem Reichstag zu Augsburg verständlich.[4])

Der eindringliche Ton des Ausschreibens, das am 11. März 1530 am kursächsischen Hofe einging, löste dort ein entsprechendes Echo aus. Auf Wunsch Kurfürst Johanns arbeiteten seine Räte wohl schon am folgenden Tage ein Bedenken betreffs des künftigen Reichstags aus.[5]) Sie rieten darin dringend dazu, daß der Kurfürst in eigener Person den Reichstag besuchen sollte um des Lehensempfangs willen, sodann, um dem Kaiser Gehorsam zu bezeigen und alle unbilligen Auflagen abzuwehren, vor allem aber, weil dieser Reichstag die Stelle eines allgemeinen, zumindest aber die eines Nationalkonzils einnehmen und weil er für den Frieden dienlich sein würde. — In dem zuletzt angeführten Grunde klingt schon die Sorge an, die die folgenden Jahre bis zum späten Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges überschatten sollte: daß nämlich die Gegensätze so groß werden könnten, daß ein Krieg unvermeidlich würde.

Im folgenden wurden genau detaillierte Vorschläge über Quartierbeschaffung in Augsburg und sonstige Anstalten für die Reise des Kurfürsten und seines Gefolges gemacht; vor allem wurden aber auch schon Vorschläge gemacht, welche Personen der Kurfürst als Räte mitnehmen und wer in der Zeit seiner Abwesenheit in seinen Landen die Regierungsgeschäfte führen sollte. Unter den gelehrten Räten, die dem Kurfürsten als Begleiter empfohlen wurden, wurde neben Luther, Justus Jonas, Melanchthon, Andreas Musa aus Jena und Johann Agricola auch der

---

[3]) Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung vor allem hat Melanchthons Haltung lange Zeit verurteilt, stand sie doch zumeist auf dem Boden lutherischer Orthodoxie, und vermochte deshalb allzuoft das historische Geschehen nicht unbefangen zu beurteilen. Z. B. Theodor Brieger, Beiträge zur Geschichte des Augsburger Reichstags, Univ.-Progr. Leipzig 1904; J. Köstlin, Luthers Theologie und ihre geschichtliche Entwicklung, Stuttgart, 2. Aufl. 1901; Theodor Kolde, Augsburgische Konfession, 2. Aufl., Gotha 1911. Erst K. Ahners (1931), dessen Arbeit mir leider nicht vorlag, ist es zu verdanken, daß Melanchthons Leistung in ein neues Licht gerückt wurde. Vgl. hierzu auch die abgewogenen neueren Würdigungen von profanhistorischer Seite, nämlich Karl Brandi, Kaiser Karl V. Bd. 1, 4. Aufl. München und Berlin 1942, p. 265 und Peter Rassow, Erasmus, und der Augsburger Reichstag, in: Die politische Welt Karls V., München (1941), p. 40ff.

[4]) K. Brandi, a.a.O. und P. Rassow, a.a.O., p. 45ff.

[5]) Bedenken der Räte Kurfürst Johanns 1530 (zw. März 11. und 14., wahrscheinlich 12.), LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 86., Bl. 38—43, Orig. ohne Siegel.

Pfarrer und Superattendent zu Altenburg, Georg Spalatin, namhaft gemacht; es wurde dabei von vornherein vorgesehen,[6]) daß Spalatin nicht unterwegs bei Luther zurückgelassen werden, sondern den Kurfürsten bis nach Augsburg begleiten sollte. Sie rieten, „Magister Spalatino von wegen des Glaubens und ander sachen halben neben andern gelarten Retn zu gebrauchen". Diese Formulierung wurde in das Reskript des Kurfürsten an Spalatin vom 15. März übernommen, in dem diesem befohlen wurde, den Kurfürsten auf den Reichstag zu begleiten; er sollte sich bereit halten, sich dem Landesherrn, der etwa am 3. April von Torgau aus aufbrechen wollte, anzuschließen, wenn er zur Weiterreise nach Süddeutschland in Altenburg eintreffen würde.[7])

Damit wurde Spalatin von vornherein eine wichtige Aufgabe zugewiesen. Er sollte zum erstenmal seit dem Tode Friedrichs des Weisen wieder ein gewichtiges Wort als Ratgeber bei den Reichstagsverhandlungen über die Glaubensfrage mitsprechen. Auf dem Reichstag zu Speyer 1526 war er fast ausschließlich als Hofprediger tätig gewesen und hatte gerade auf die entscheidenden Formulierungen des Reichsabschieds keinen unmittelbaren Einfluß ausgeübt. 1529 hatte ihn der Kurfürst mit Rücksicht auf die Visitationsgeschäfte überhaupt nicht auf den Reichstag mitgenommen.

An die Wittenberger Theologen — Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon — war schon am 14. März der Befehl ergangen, den Kurfürsten zum Reichstag oder wenigstens in größere Nähe des Tagungsortes zu begleiten. Während die Wittenberger aber zugleich auf Oculi (20. März) nach Torgau zitiert wurden, um dort Artikel über Glauben und Zeremonien, die sie bis dahin ausarbeiten sollten, vorzulegen,[8]) erging an Spalatin keine diesbezügliche Aufforderung. Er war deshalb

---

[6]) An dieser Stelle wurde noch vorgesehen, daß Luther bis Nürnberg mitkommen sollte, wo Jonas bei ihm zurückbleiben sollte. Tatsächlich ließ man Luther dann an der Südgrenze des ernestinischen Territoriums, auf der Veste Coburg zurück, während auch Jonas mit nach Augsburg reiste.

[7]) Kurfürst Johann an Spalatin, Torgau 1530, März 15., Kanzleikonzept, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 86, Bl. 56., abgedruckt bei Karl Eduard Förstemann, Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg im Jahre 1530, Bd. I/II, Halle/S. 1833f., Nr. 17.

[8]) Kurfürst Johann an Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon, Torgau 1530, März 14., Kanzleikonzept, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 86, Bl. 15—18, bzw. Förstemann, Urkundenbuch Nr. 12, ferner auch Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abt. Briefwechsel (später zitiert: WA, Briefe), Weimar 1930 ff., Bd. V, Nr. 1538.

allem Anschein nach auch nicht an der Abfassung der sogenannten „Torgauer Artikel" beteiligt,[9]) die sich im wesentlichen auf die Frage der Zeremonien beschränkten. Diese Artikel wurden dem zweiten Teil der Confessio Augustana zugrunde gelegt; an dieser großen Bekenntnisschrift hat Spalatin dann aber mitgearbeitet, während Luther als Mitarbeiter ausschied, da sie erst in Augsburg endgültig formuliert wurde.

Dem an ihn ergangenen Befehl gemäß traf Spalatin im Gefolge seines Kurfürsten am 1. Mai 1530 in Augsburg ein. Der Führer der lutherischen Stände war als erster der Reichsstände in Augsburg angelangt. Er hatte auch seine Bundesverwandten aufgefordert, nach Möglichkeit persönlich zu erscheinen. Alle Beteiligten setzten große Hoffnungen auf die Reichstagsverhandlungen; am skeptischsten war wohl Luther, der schon damals nicht mehr recht an die Möglichkeit einer Wiedervereinigung in der Glaubenssache glaubte, wenn er auch zeitlebens an dem Gedanken der einen unteilbaren Kirche festgehalten und das Emporwachsen einer zweiten Kirche neben der römischen nie in seiner Absicht gelegen hatte.

Die Ankunft des Kaisers verzögerte sich noch um Wochen. Doch suchte Kursachsen schon vor dem Eintreffen des Kaisers in der Reichsstadt Augsburg mit diesem in Verbindung zu treten und sich dadurch von den übrigen Protestierenden gewissermaßen etwas abzusetzen.[10]) Der Kurfürst hatte seinen Rat Hans von Dolzig dem Kaiser entgegengesandt und ordnete noch weitere Räte nach Innsbruck ab, als die Ankunft Karls diesseits der Alpen bekannt wurde.[11]) Er war auch nicht abgeneigt, sich persönlich an den kaiserlichen Hof zu verfügen, nahm jedoch davon Abstand, als der Kaiser abwinkte.[12])

In diesen Wochen des Wartens auf den Beginn des Reichstags arbeiteten die kursächsischen Theologen an dem Dokument, das den Nachgeborenen allzuoft und allzu leicht nur als die grundlegende

---

[9]) Ein handschriftliches Exemplar der Artikel LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 85b, Bl. 50—96, bzw. Förstemann, Urkundenbuch Nr. 27.

[10]) Die schärfere Formulierung Karl Brandis, Kaiser Karl V., p. 261, der direkt von der Absicht der Trennung spricht, übernehme ich bewußt nicht.

[11]) Kredenzbrief Kurfürst Johanns für Joachim von Pappenheim, Augsburg 1530, Mai 5. LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 10 (fehlt bei Förstemann); Instruktion für denselben Förstemann, Urkundenbuch Nr. 65; Kredenzbrief für Hans von Minckwitz vom gleichen Datum Förstemann, Nr. 66.

[12]) K. Brandi, Karl V., p. 261.

Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche erschienen ist, von dem aber mit vollem Recht behauptet worden ist, daß es letztlich ein Erzeugnis der Tagespolitik war und als solches gewertet werden muß:[13]) an der Confessio Augustana.

Spalatin war hierbei neben Jonas und Agricola der Mitarbeiter Melanchthons. In den ernestinischen Reichstagsakten, die teils in Weimar, teils in Dresden aufbewahrt werden, fand sich eine vollständige Kopie der lateinischen Confessio von Spalatins Hand mit Angabe der Unterzeichner[14]) und daneben auch die früheste, noch unvollständige deutsche Fassung aus seiner Feder.[15]) Die Schrift wurde ohne Zweifel in ihrer Urfassung lateinisch konzipiert,[16]) was der Arbeitsweise Melanchthons und seiner Mitarbeiter entsprach, um so mehr als die lateinische Sprache den Vorteil der größeren Prägnanz aufweist. Da Spalatin sich als Übersetzer schon so mannigfach bewährt hatte, dürfte ihm die Anfertigung der deutschen Fassung zunächst übertragen worden sein; doch ist danach gerade an dem deutschen Text noch besonders viel verbessert worden; an ihm hat vor allem Melanchthon noch gefeilt. Leider fehlt es an Entwürfen und Konzepten; erst aus deren Kenntnis würde sich der Anteil Spalatins annähernd abgrenzen lassen;[17]) da vieles jedoch in mündlichen Erörterungen zwischen Melanchthon und seinen Mitarbeitern geklärt worden sein dürfte, könnte man wohl selbst aus der Kenntnis der fehlenden Schriftstücke noch keinen vollen Aufschluß erwarten. Aus inneren Gründen läßt sich eine zuverlässige Abgrenzung zwischen Melanchthons und Spalatins Anteil kaum treffen, da beide einander in ihrem Bemühen um Auffindung von Formulierungen, die eine Versöhnung mit dem Gegner möglich machen sollten, wesensverwandt waren.

---

[13]) P. Rassow, Erasmus, p. 42, der hier auf K. Ahners zurückgreift.

[14]) LHA Dresden, Loc. 10182, Bl. 60—88; vgl. hierzu Paul Tschackert, Die unveränderte Augsburgische Konfession. deutsch und lateinisch, Kritische Ausgabe, Leipzig 1901, p. 43.

[15]) LHA Weimar, Reg. E. fol. 37a, Nr. 90a; auch hierzu ist P. Tschackert, a.a.O., p. 10f. zu vgl. Es fehlen in diesem Exemplar die Vorrede und die letzten Artikel.

[16]) Das betont auch P. Tschackert, a.a.O., p. 6f.

[17]) Es besteht wohl wenig Hoffnung, daß an mir unbekannt gebliebener entlegener Stelle noch Material darüber zu finden ist, zumal sich schon mehrere Generationen von Theologen und Historikern darum bemüht haben. Darüber wird die Edition der Reichstagsakten bei ihrem Fortschreiten vielleicht Auskunft geben können.

Die Verfasser der Confessio Augustana waren wie Karl V. von dem ehrlichen Willen getragen, ihrerseits so weit wie möglich nachzugeben, um eine Einigung zu ermöglichen, oder doch wenigstens ohne offenen Bruch die Duldung ihrer Lehre zu erlangen. Aus diesem Grunde suchten sie den Nachweis zu erbringen, daß die Evangelischen dogmatisch auf dem Boden der alten Kirche stünden, und betonten geflissentlich das beiden Parteien Gemeinsame; die eigentlichen Kontroverslehren über Charakter und Recht des Papsttums, die Zahl der Sakramente, Transsubstantiation, Messe und Ehestand der Priester wurden in den zweiten Teil verwiesen und traten gegenüber der Betonung des Gemeinsamen fast zurück, manches wurde geradezu verschleiert. Auf diese Schrift vereinigten sich Kurfürst Johann von Sachsen, der sächsische Kurprinz, Herzog Johann Friedrich, Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, die Herzöge Ernst und Franz von Braunschweig-Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen — der Landgraf hat sie allerdings nur zögernd und erst auf dringende Mahnung Luthers hin unterzeichnet —, Fürst Wolfgang von Anhalt und die Reichsstädte Nürnberg und Reutlingen.

Nach dem feierlichen Einzug des Kaisers in Augsburg am 15. Juni drängten zunächst aktuelle Fragen in den Vordergrund, wie Fragen des Zeremoniells und das Problem der Zulassung der Prediger. Die Zeremoniellfragen tauchten auf jedem Reichstag wieder auf, hatten aber seit dem Auseinandertreten der Stände in der Glaubensfrage an Schärfe zugenommen. In Augsburg bewegte die Gemüter im lutherischen Lager am meisten das Problem, ob die evangelischen Fürsten an der Fronleichnamsprozession teilnehmen sollten oder nicht, sowie die Frage, ob die lutherischen Prediger im Gefolge der lutherischen Stände Predigterlaubnis erhalten würden.

Um die Lösung der ersten Frage hat sich auch Spalatin im Verein mit seinen Kollegen bemüht. Da der Kaiser die Teilnahme an der Prozession nicht als Reichsdienst, sondern zu Ehren Gottes gefordert hatte, war die Motivierung der Ablehnung nicht allzu problematisch. Interessant ist in dem Bedenken der kurfürstlichen Räte, das von Spalatin geschrieben worden ist,[18]) lediglich der dritte Punkt, in dem darauf verwiesen wurde, daß man sich keiner Inkonsequenz schuldig machen dürfe, um — das wurde nur angedeutet — die Anhänger nicht zu verwirren. Das zielte zweifellos vor allem auf die unteren Volks-

[18]) Gutachten der gelehrten Räte des Kurfürsten betr. Teilnahme an der Fronleichnamsprozession, 1530 (Juni 15.), eigenh. von Spalatin. LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87c, Bl. 60 u. 63.

schichten, für die ein Entgegenkommen in diesem Punkte aus diplomatischen Gründen gewiß unverständlich geblieben wäre. Diesem Gutachten gemäß lehnten die lutherischen Stände die Teilnahme an der Prozession ab.

In der zweiten strittigen Frage führte der Kaiser ein Kompromiß herbei, das deutlicher als jede propagandistische Äußerung für seine ehrliche Gesinnung Zeugnis ablegt. Er selbst ernannte einige — zumeist Augsburgische — Prediger, die die Anweisung erhielten, nur den Text zu verlesen und sich jeder Auslegung zu enthalten.[19])

Nach Klärung dieser Vorfragen konnte endlich am 20. Juni der Reichstag eröffnet werden. Der Kaiser ließ sich in seiner Proposition noch einmal im Sinne seines Ausschreibens vernehmen. Wenn auch hier wieder die Kirchenfrage als letzte genannt wurde, so erwies sich doch schon bald, daß die anderen Tagesordnungspunkte so stark von ihrer Lösung abhingen, daß man sich zur umgekehrten Reihenfolge entschließen mußte und zunächst in die Verhandlungen über die Kirchenfrage eintrat. So kam es bereits am Samstag, dem 25. Juni, vor dem Plenum des Reichstags zur Verlesung der Augsburgischen Konfession in deutscher Sprache, die der kursächsische Kanzler Dr. Christian Beyer vornahm. Wegen Zeitmangels wurde auf die Verlesung der lateinischen Fassung verzichtet, die jedoch ebenfalls übergeben wurde. Spalatin, der als Augenzeuge zugegen war, hat uns einen lebhaften Bericht über diese Sitzung des Reichstages überliefert.[20])

Auf den feierlichen Akt folgten wochenlange Bemühungen um eine Entgegnung auf katholischer Seite, während auf seiten der „Verwandten der Augsburgischen Konfession" die Frage erörtert wurde, ob man dem Gegner etwa noch weiter entgegenkommen dürfte.[21]) Der Kaiser betraute die Elite der katholischen Theologen, Johann Faber, Johann Eck, Johann Cochläus und Konrad Wimpina mit der Abfassung der Widerlegung der Confessio Augustana. In den folgenden Wochen wurde immer wieder von Karl V. selbst und von seinen Räten ein Druck

---

[19]) Spalatin, Annales Reformationis, hrsg. v. Ernst Salomon Cyprian, in: Wilhelm Ernst Tentzels Hist. Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri . . ., Leipzig 1718, ad a. 1530, p. 133.

[20]) Spalatin, Ann. Ref. ad a. 1530, p. 134f.

[21]) Auf die beiden anderen reformatorischen Bekenntnisschriften, die dem Kaiser eingereicht wurden, die Tetrapolitana Martin Bucers und Wolfgang Capitos und die Ratio fidei Zwinglis braucht in unserem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

auf diese Theologen ausgeübt, daß sie allzu scharfe Formulierungen vermeiden sollten. Auch Erasmus von Rotterdam, der in Freiburg weilte und dessen intellektuellem Wesen der Gedanke an eine Versöhnungsformel besonders nahelag, wurde von den kaiserlichen Räten und von den katholischen Ständen, ja selbst vom Kardinallegaten Campeggio, um seinen Rat angegangen, wie Peter Rassow eindringlich nachweisen konnte.[22]) Erasmus mahnte zur Ruhe, riet zur Versöhnung, um einen Bürgerkrieg zu vermeiden, der nicht nur Deutschland und die Macht des Kaisers zerstören, sondern ganz Europa den Türken preisgeben würde.

Die Sorge vor der drohenden Gefahr eines inneren Krieges bestand auch auf der Seite der Konfessionsverwandten und bewegte vor allem Spalatin, der hierin Erasmus, als dessen Jünger er sich ungeachtet ihrer Meinungsverschiedenheit in der Luthersache noch immer fühlen konnte, wahlverwandt. Was bei Erasmus im Untergrund mitschwang, spielte bei Spalatin eine sehr viel stärkere Rolle: die Furcht vor einer Wiederholung dessen, was er jahrelang als Folge der Lockerung aller alten Bindungen befürchtet und dann im Bauernkrieg aus nächster Nähe praktisch erlebt hatte, den Aufstand des gemeinen Mannes.

Im lutherischen Lager rangen damals zwei Parteien miteinander: der radikale Flügel, der die Auffassung vertrat, daß die Confessio viel zu sanft ausgefallen wäre — ihr Führer war von der Coburg her Luther selbst —, und die gemäßigtere Gruppe, die eventuell sogar noch zu weiteren Zugeständnissen bereit war, soweit diese nicht den Glaubensinhalt beträfen — zu ihr gehörten Melanchthon und Spalatin.

Die Quintessenz aller Briefe, die Luther von der Coburg nach Augsburg sandte, war des Reformators Sorge wegen der Nachgiebigkeit seiner Mitarbeiter, von der er allen Ernstes eine Verwässerung seiner Lehre glaubte fürchten zu müssen. Immer wieder kritisierte er Melanchthons Haltung und ermahnte alle kursächsischen Theologen, diesem zuzureden, daß er nicht noch das „Opfer seines philosophischen Geistes" werde.[23]) Aber auch an Spalatins kämpferischem Mut zweifelte Luther, wenn er ihm mahnend zurief: „Sey du stark in Gott dem Herrn vnd

---

[22]) P. Rassow, Erasmus, p. 56f.

[23]) Diese Wendung gebrauchte Luther in einem Brief an Spalatin (Coburg) 1530, Juni 30. Ähnliche Mahnungen z. B. auch Luther an Jonas, (Coburg) 1530, Juni 29. und Luther an Agricola, (Coburg) 1530, Juni 30. Deutsche Übersetzung von Spalatin, angefertigt für die Verwendung bei den Verhandlungen in Augsburg. LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 20—23.

vermane Philippum von meiner wegen, das er nicht Gott werde, sondern das er streite wider die angeborne vnd vom teufel im paradeiß eingepflanzte eergeitzickeit, Gott zuseyn. . . ."[24])

In Luthers Verhältnis zu Spalatin war eine gewisse Veränderung eingetreten. Von den zahlreichen Briefen des Reformators aus Coburg nach Augsburg ging nur noch ein verschwindender Bruchteil an Spalatin; diese Briefe sind dazu meist von geringerer Bedeutung. Den Hauptbriefwechsel führte Luther mit Melanchthon, der als Führer der theologischen Ratgeber des Kurfürsten galt, und mit Justus Jonas.[25]) Man darf jedoch hieraus nicht auf eine Abkühlung der menschlichen Beziehungen zwischen den beiden Freunden schließen; die Veränderung ist vielmehr lediglich das Ergebnis einer völlig veränderten Sachlage. Solange Friedrich der Weise lebte, der es vermieden hatte, mit Luther und seinen Wittenberger Mitarbeitern in nähere Verbindung zu treten, für den es überhaupt nicht in Betracht gekommen war, einen von ihnen als offiziellen Berater bei Reichstagsverhandlungen zu gebrauchen, war ein Vermittler zwischen Wittenberg und dem Hofe nötig gewesen; Spalatin hatte diese Rolle in den Entscheidungsjahren der Reformation mit Umsicht und Geschick gespielt und der Bewegung Luthers auf diese Weise zum Sieg verholfen, ihr zugleich aber auch eine etwas andere Richtung gegeben, als sie Luther ursprünglich vorgeschwebt hatte.[26]) Kurfürst Johann dagegen bekannte sich offen vor Kaiser und Reich zu Luther und zog ihn und seine Mitarbeiter direkt zu Rate. Eine Vermittlung war nun nicht mehr nötig; wohl aber bediente sich auch dieser Kurfürst seit 1530 wieder gern des in Hofgeschäften und Reichsangelegenheiten erfahrenen Ratgebers seines Bruders, nachdem Spalatin sich inzwischen auch schon beim Aufbau der neuen Landeskirche bewährt hatte.[27]) Spalatins Bedeutung lag nun allerdings auf einer etwas anderen Ebene als bis zum Jahre 1525.

Bei der Arbeit an der Formulierung einer Erwiderung auf die Confessio Augustana stellten die altkirchlichen Theologen fest, daß in der Bekenntnisschrift der lutherischen Stände manche strittige Frage etwas

---

[24]) In dem in der vorigen Anmerkung genannten Brief an Spalatin.

[25]) Vgl. WA, Briefe V, Nr. 1546—1733.

[26]) Vgl. hierzu meine Biographie „Georg Spalatin, ein Leben in den Entscheidungsjahren der Reformation". I. Teil (Masch.-Schr. Hab.-Schr.), Jena 1951.

[27]) Vgl. hierzu schon I. Höss, G. Spalatins Bedeutung für die Reformation und die Organisation der lutherischen Landeskirche, in: ARG 42 (1951), insbesondere p. 129ff.

verschleiert oder gar überhaupt nicht behandelt worden war. Der Kaiser ließ deshalb am 9. Juli durch den Pfalzgrafen Friedrich und die Grafen von Montferrat und Helfenstein bei den Ständen der Augsburgischen Konfession anfragen, ob sie noch weitere Artikel übergeben oder es bei den vorigen bewenden lassen wollten.[28]) Dies löste eine lebhafte Diskussion im Lager der lutherischen Stände und insbesondere unter den kursächsischen Räten und Theologen aus. Es bot sich die Möglichkeit, durch schärfere Formulierungen die eigene Lehre deutlicher herauszuarbeiten, was im Sinne Luthers gewesen wäre, der gerade an diesem Tage, ohne etwas von der Anfrage wissen zu können, die Überzeugung aussprach, daß in der Lehre eine Vereinigung mit den Römischen nie zu erreichen sein werde — es käme lediglich darauf an, den Frieden im Reich zu erhalten.[29]) Doch setzte sich nicht diese Richtung durch, sondern die Auffassung Melanchthons und Spalatins, die an der versöhnlichen Tendenz der Confessio unbedingt festhalten wollten. In diesem Sinne äußerten sich die kursächsischen gelehrten Räte in einem kurzen Gutachten, in dem sie rieten, vorerst keine weiteren Artikel einzureichen; wenn der Gegner sich in seiner Antwort schärfer vernehmen lassen sollte, könnte man in der Replik immer noch ebenso scharf erwidern.[30]) Dementsprechend wurde dem Kaiser geantwortet, daß bei der Diskussion ja alle einzelnen Punkte zur Sprache kommen könnten; aus diesem Grunde hätten sie in ihrer Schrift nicht alle vorliegenden Mißbräuche spezifiziert und hielten es auch nicht für nötig, jetzt schon weitere Artikel einzubringen.[31])

Während man in Augsburg noch immer auf die Antwort der altkirchlichen Stände wartete, drängte Luther seit Mitte Juli auf die Abreise seiner Mitarbeiter, wobei er allerdings von der Voraussetzung ausging, daß die Antwort schon übergeben worden sei. Er meinte, sie

---

[28]) Spalatin an Luther, Augsburg, 1530, Juli 10. WA, Briefe V, Nr. 1637.

[29]) Luther an Jonas, Coburg 1530, Juli 9. Der Briefwechsel des Justus Jonas, bearb. von Gustav Kawerau — Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, Ältere Reihe, Bd. 17, 1 u. 2, Halle/S. 1884/85, Nr. 184.

[30]) Gutachten der gelehrten Räte des Kurfürsten Johann (Augsburg 1530, Juli 9./10.), geschrieben von Spalatin, unterzeichnet jedoch nur von Jonas, Agricola und Melanchthon, LHA Weimar, Reg. E fol 37a, Nr. 87a, Bl. 79, abgedruckt bei Förstemann, Urkundenbuch Nr. 111, der mit 9. Juli datiert.

[31]) Der konfessionsverwandten Fürsten und Stände Antwort auf des Kaisers Anfrage, Augsburg 1530, Juli 10. Lateinische Kopie von Spalatins Hand ohne Unterschriftsvermerk, LHA Dresden, Loc. 10182, Bl. 247—248. Deutsche Fassung von anderer Hand, a.a.O.

hätten ihre Pflicht getan, wenn sie ihren Standpunkt formuliert und die Gegenseite angehört hätten; auf eine Einigung wäre ja doch nicht mehr zu hoffen, deshalb sollten sie heimkommen.[32])

Indessen schürzte sich in Augsburg der Knoten zunächst wegen einer reichsrechtlichen weltlichen Frage, die aber mit der Religionssache verknüpft war. Der sächsische Kurfürst hatte lange keine Gelegenheit gefunden, dem Kaiser seine persönlichen Wünsche vorzutragen, da sich Karl ihm entzog. Noch am 28. Juli hieß es in einem Brief des Kurfürsten, daß kaiserliche Majestät ihn noch mit keinem Wort angesprochen habe.[33]) — Als es ihm kurz vor Mitte Juli gelang, den Kaiser um die Belehnung mit der Kur zu Sachsen und um die Bestätigung des Ehepaktes zwischen seinem Sohn, Herzog Johann Friedrich, und Herzogin Sibylle von Jülich ersuchen zu lassen, lehnte der Kaiser beides ab mit dem Bemerken, er werde diesen Wünschen erst entsprechen, wenn der Kurfürst die Religion ändern würde.

Diese schroffe Antwort ließ die bei allem guten Willen doch gewitterschwüle Atmosphäre auf dem Reichstag erkennen. Es wurde deutlich, daß der Kaiser im Falle eines Mißlingens der Einigungsbemühungen vielleicht doch an die Exekution dachte. Der Kurfürst forderte in der bedrohlichen Situation von Spalatin und von seinen anderen Räten Gutachten darüber an, wie er sich verhalten sollte. In seinem Bedenken vom 16. Juli riet der gewiegte Diplomat aus der Schule Friedrichs des Weisen seinem Herrn, folgendes zu antworten:[34])

Er wollte der kaiserlichen Majestät jeden Dienst erweisen, den er mit seinem Gewissen und Gott vereinigen könnte; was von ihm hinsichtlich der Änderung der Religion gefordert worden wäre, vermöchte er jedoch nicht zu erfüllen, da er die Lehre, die seit etlichen Jahren in seinen Landen gepredigt würde, für christlich und Gottes Wort gemäß

---

[32]) Luther an Jonas, Spalatin, Melanchthon und Agricola in Augsburg, Veste Coburg 1530, Juli 15. und Luther an Spalatin allein, Veste Coburg 1530, Juli 15., WA Briefe V, Nr. 1648/49.

[33]) Kurfürst Johann an seinen Rat Nickel vom Ende in Georgenthal, Augsburg 1530, Juli 28., eigenh. Orig. mit Siegelspur (wahrscheinlich aus dem Nachlaß Nickel vom Endes wieder in den Besitz der kurfürstlichen Registratur gelangt), LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 88a.

[34]) Bedenken Spalatins, Augsburg 1530, Juli 14., eigenh. mit Unterschrift, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 109—112, bzw. Förstemann, Urkundenbuch Nr. 121i und Corpus Reformatorum (Philipp Melanchthon, Opera quae sunt supersunt omnia), ed. Carolus Gottlieb Bretschneider, Halle 1834ff., II, Nr. 786 (später zitiert: CR).

hielte; er bekenne sich nochmals zu den Artikeln der Confessio. Deshalb bäte er den Kaiser, ihn damit unbeschwert zu lassen, weil er in den Artikeln des Glaubens nirgends irrig wäre und der Zwiespalt allein etliche äußerliche Dinge beträfe, die nicht in Gottes Wort begründet wären. — Damit bagatellisierte Spalatin zweifellos bis zu einem gewissen Grade die Streitfrage, die doch tief genug an die Lehre selbst rührte; doch entsprach das durchaus dem augenblicklichen Interesse aller Seiten an einem äußerlichen Ausgleich.

Spalatin meinte weiter, daß der Kurfürst sich erbieten könnte, den Bischöfen ihre gebührende Jurisdiktionsausübung wieder zubilligen zu wollen. Sollte der Kaiser in seinen eigenen Fürstentümern die Lehre Luthers noch mehr unterdrücken, so müßte der Kurfürst das seiner Ansicht nach hinnehmen. — Es kam ihm also nur darauf an, die reichsrechtliche Anerkennung für die Ausübung der lutherischen Lehre in den Landen der Stände der Augsburgischen Konfession zu erreichen. Er sollte sich noch während der Religionsfriedensverhandlungen zu Schweinfurt im Jahre 1532 gegen weitergehende Forderungen Johann Friedrichs aussprechen.[35])

In seinen weiteren Ausführungen griff Spalatin die Frage des Widerstandsrechts des Kurfürsten gegen die kaiserliche Obrigkeit auf und erklärte dabei mit Nachdruck, daß er dem Kurfürsten keinesfalls raten könnte, sich wegen des heiligen Evangeliums mit bewaffneter Hand gegen den Kaiser zu sperren; er berief sich dabei auf die Heilige Schrift, in der in solchen Fällen dem Christen immer der duldende Gehorsam gepredigt würde. Aus dem gleichen Grunde müßte er dem Kurfürsten auch widerraten, einem anderen Fürsten zur Erhaltung von Gottes Wort bewaffnete Hilfe zu leihen.

Statt dessen hielt Spalatin es für richtig, daß der Kurfürst es bei einem stärkeren Druck seitens des Kaisers jedem einzelnen, der die neue Lehre vertreten habe, überließe, sie für sich zu bekennen und zu verantworten,

---

[35]) Drittes Bedenken Spalatins, an den Kanzler Dr. Gregor Brück gerichtet (Schweinfurt 1532, April 13.) — die Datierung ergibt sich eindeutig aus Spalatins viertem Gutachten — LHA Weimar, Reg. H 65, Bl. 79—82: Seines Erachtens wäre es zuviel, wenn man darauf dringen wollte, den friedlichen Anstand nur anzunehmen, sofern man den Schmalkaldener Bundesverwandten zusicherte, auch alle anderen in Zukunft unverhindert zum Evangelium kommen lassen zu wollen. Es wäre nicht richtig, um der künftigen Anhänger der neuen Lehre willen den angebotenen friedlichen Anstand auszuschlagen; man sollte die Sorge für die Zukunft ruhig Gott überlassen.

ohne ihm seinen Schutz weiter angedeihen zu lassen. Denn es taugte nichts, daß der Kurfürst um derer willen, die der Lehre anhingen, Leben, Familie und Fürstentum aufs Spiel setzte, sage doch Christus Joh. 19, als ihn die Juden gefangennehmen wollten: „Suchet ihr mich, so lasset jene gehen." Er selbst — Spalatin — hätte so viel Gutes vom Hause Sachsen erfahren, daß es ihm schmerzlich wäre, dieses Haus um seinetwillen in Gefahr zu sehen. Um einen Krieg zu verhindern, war Spalatin also in diesem Augenblick zum äußersten bereit, nämlich zu einer Lösung der Sache Luthers von der des Kurfürsten. Er selbst hoffte freilich, daß es nicht dazu kommen würde, denn er brachte zugleich in seinem Bedenken zum Ausdruck, der Kaiser würde sich hoffentlich die christliche Wohlfahrt zu Herzen nehmen.

Melanchthon, der sich ebenfalls gutachtlich über diese Frage äußerte, sprach sich ähnlich aus wie Spalatin; auch er war gegen den bewaffneten Widerstand und notfalls ebenso dafür, daß der Kurfürst die neue Lehre sich selbst überlassen sollte.[36])

Obwohl dem Kurfürsten unter der Hand bekanntgemacht wurde, der Kaiser dächte daran, ihn mit Waffengewalt aus seinem Lande zu vertreiben, wenn er sich nicht fügte, machte Johann von dem Anerbieten seiner Räte keinen Gebrauch. Wie neun Jahre früher Luther trotzte er jetzt dem Kaiser und der Mehrheit der Reichsstände, indem er das Ansinnen des Bekenntniswechsels zurückwies.[37]) Seine Haltung hatte viel Ähnlichkeit mit dem trotzigen Mut Luthers. Die mitverwandten Fürsten folgten seinem Beispiel und lehnten es ebenfalls ab, zur römischen Kirche zurückzukehren.

Der Kurfürst bezahlte seine Haltung damit, daß er niemals die Belehnung erwirken konnte; erst sein Sohn vermochte sie nach seiner Regierungsübernahme bei König Ferdinand durchzusetzen. Vorerst bestand allerdings ungeachtet der Warnung noch keine akute Gefahr für die ständische Opposition, da der Kaiser immer noch auf eine friedliche Lösung hoffte. Der innere Krieg war auch für Karl V. das letzte Aus-

---

[36]) Förstemann, Urkundenbuch, Nr. 124.

[37]) Antwort des Kurfürsten Johann von Sachsen, zugleich im Namen seiner Mitverwandten, auf des Kaisers beschwerliche Anzeige, Augsburg 1530, Juli 21. (Tag der Überreichung der Antwort), lat. Fassung von Spalatins Hand, LHA Dresden, Loc. 10 182, Bl. 198—205, deutsche Fassung, a.a.O., von anderer Hand mit Datum: 20. Juli, franz. Fassung ohne Datum, a.a.O. (fehlt bei Förstemann, Urkundenbuch).

kunftsmittel; und ohne einen Krieg konnte es nach Lage der Dinge bei der Exekution gegen Reichsstände keinesfalls abgehen.

Der Kaiser griff gerade damals wieder in die Arbeit der altkirchlichen Theologen ein, die endlich eine Antwort auf die Confessio Augustana formuliert hatten, indem er die erste scharfe Fassung der Confutatio verwarf; erst die mildere zweite Fassung fand seine Billigung und wurde am 3. August verlesen — nicht übergeben —. Auch in dieser Gestalt tadelte die Confutatio nicht zu Unrecht die geringe Offenheit der Confessio. Mit der Verlesung der altkirchlichen Schrift war erneut ein kritischer Punkt erreicht. Landgraf Philipp zog die Konsequenz und verließ am 6. August ohne Urlaub den Reichstag. Luther wünschte immer dringender den Aufbruch seiner Freunde. Aber Johann von Sachsen blieb und behielt auch alle seine Räte und theologischen Mitarbeiter bei sich.

Durch Vermittlung der katholischen Reichsstände kam es doch noch zu Vergleichsverhandlungen, zunächst in einem größeren Ausschuß von vierzehn Mitgliedern, dann in einem Sechserausschuß. Noch ehe der erste Ausschuß gebildet worden war, begann Melanchthon auf Grund der Notizen, die er sich bei der Verlesung der Confutatio gemacht hatte, mit der Ausarbeitung seiner Apologie, die er jedoch erst im Laufe des September an Hand des Textes fertigstellte. Aus den Akten ergibt sich, daß Spalatin ihm dabei zur Hand ging.[38])

An Mariae Himmelfahrt bewilligte der Kaiser die vorgeschlagene Zusammensetzung des Vierzehnerausschusses, der am 16. August seine Arbeit aufnahm. Er setzte sich aus je zwei Fürsten, zwei juristischen Räten und drei Theologen von jeder Seite zusammen. Die Verwandten der Augsburgischen Konfession zogen Spalatin als Notar zu; von seiner Hand rührt deshalb die protokollarische Aufzeichnung vom Verlauf der Diskussion am ersten Verhandlungstage und vom Beginn der Verhandlungen am zweiten Tage her. Bereits an diesem zweiten Verhandlungstage protestierten aber die Altkirchlichen gegen die Anwesenheit eines eigenen Notars auf lutherischer Seite; sie wollten nur darein willigen, wenn sie ebenfalls einen Theologen als Notar haben dürften, und benannten für diese Aufgabe Johann Faber. Um das abzuwehren

---

[38]) In Dresden befindet sich ein Exemplar der Apologie in lateinischer Sprache, das ganz von Spalatin geschrieben worden ist; Melanchthon hat es nachträglich durchkorrigiert. Man gewinnt den Eindruck, daß Spalatin nach dem Diktat Melanchthons geschrieben hat, worauf dieser die Niederschrift noch einmal gründlich überarbeitet hat (LHA Dresden, Loc. 10 182, Bl. 146—185).

und den Unzuträglichkeiten ein Ende zu bereiten, verließ Spalatin die Ausschußsitzung, die nunmehr ohne Notar weitergeführt wurde.[39])

Doch hat er auch nach seinem Ausscheiden aus den Verhandlungen im Hintergrunde tätig mitgearbeitet, wie zahlreiche Notizen in den Verhandlungsakten von seiner Hand und vor allem einige Bedenken von ihm zu Spezialproblemen, die im Ausschuß zur Erörterung kamen, beweisen.[40]) So wirkte er schon an dem Bedenken mit, das die gelehrten Räte Kurfürst Johanns den Ständen und Städten der Augsburgischen Konfession einreichten und in dem sie forderten, man sollte alles daransetzen, um zu einer Verständigung mit den Gegnern zu gelangen, damit aus diesem Zwiespalt nicht Umsturz des weltlichen und geistlichen Regiments durch eine Revolution erfolgen würde; für diese Gefahr beständen Anzeichen genug, denn Irrlehren, Sekten und Rottereien entständen täglich und müßten im Kriegsfalle vollends an die Oberfläche getrieben werden. Eine solche Revolution könnte zur Folge haben, daß nie wieder ein geordnetes Regiment aufgerichtet werden könnte. — Dieses Argument dürfte vor allem auf Spalatin zurückgehen, dem gerade diese Frage immer wieder auf der Seele brannte. — Deshalb wäre es unerläßlich, dem Gegner so weit wie irgend möglich entgegenzukommen. In Sachen der Zeremonien und der Fastengebote könnte man ohne weiteres nachgeben, ebenso in der Frage der bischöflichen Obrigkeit und Jurisdiktion. Dagegen müßte man auf folgenden Punkten unverändert beharren: 1. auf der Lehre und den Artikeln des Glaubens gemäß der Konfession, 2. auf dem Abendmahl unter beiderlei Gestalt, 3. auf der Abschaffung der Privat- und Winkelmessen, 4. auf dem ehelichen Stand der Priester. Eine Diskussion über das Klosterwesen erübrigte

---

[39]) Spalatins Verhandlungsprotokoll über die Ausschußsitzung am 16. 8. und den Beginn der Sitzung am 17. 8., LHA Weimar Reg. E fol. 37a. Nr. 87a, Bl. 101—107. Ein Bericht der Nürnbergischen Gesandten an ihren Magistrat, Augsburg 1530, August 19., CR II, Nr. 848, spricht ebenfalls von der Ausschließung Spalatins.

[40]) Als Beispiele seien genannt: 1. Aufzeichnung Melanchthons, in der die Artikel zusammengefaßt werden, über die man sich nicht habe einigen können, eigenh. mit zwei Randnotizen Spalatins, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 17—19; 2. Aufzeichnung Spalatins über das, was in den zu vergleichenden Artikeln klar in der Schrift erscheine, eigenh., a.a.O., Bl. 135—136; 3. Bedenken Spalatins zu der Frage von beiderlei Gestalt des Sakraments und der Priesterehe (Augsburg 1530, Sept. 7.), a.a.O., Bl. 75—76, bzw. Förstemann, Urkundenbuch Nr. 181; 4. Ein Gutachten Erhard Schnepffs über Frieden und Lehre (1530, August) mit Dorsalvermerk von Spalatins Hand, LHA Weimar, a.a.O., Bl. 97/98.

sich, da es mit den beiden letzten Punkten ohnehin stände und fiele.[41])

In dem Bemühen um die Rettung des äußeren Friedens sind die Evangelischen den Altkirchlichen bei den Verhandlungen sehr weit entgegengekommen. Entsprechend dem eben angeführten Gutachten erklärten sie sich in der Frage der bischöflichen Jurisdiktion bereit, diese wieder voll herstellen zu wollen, wenn nur ihre Lehre nicht von den Bischöfen gefährdet würde. — Nach der praktischen Durchführbarkeit solcher in jedem Falle doch nur halber Lösungen hat offenbar niemand gefragt. Tatsächlich war damals schon die Alternative gestellt: völlige Rückkehr in den Schoß der römischen Kirche oder endgültige Trennung; doch konnte dies den Zeitgenossen wohl nicht ohne weiteres voll zu Bewußtsein kommen.

Spalatin stimmte in dieser Frage durchaus mit Melanchthon überein, denn er sah das weltliche Kirchenregiment, wie es sich schon herauszubilden begonnen hatte — nicht zuletzt unter seiner eigenen tatkräftigen Mitarbeit —, doch nur als Notlösung an, wie er auch später durch seine ablehnende Haltung gegenüber dem Konsistorium bekunden sollte.[42]) Doch hat er sich im Laufe des August 1530 auch einmal Luther gegenüber vernehmen lassen, daß Melanchthon offenbar mehr als nötig nachgegeben habe, weil er der Argumente der Gegner überdrüssig gewesen sei.[43]) Melanchthon dagegen, den Spalatin um seiner Haltung willen weniger tadelte, als angesichts der Vorwürfe Luthers entschuldigte, ließ sich offenbar sehr stark von der Rücksichtnahme auf seinen Landesherrn bestimmen,[44]) obwohl dieser freilich eine solche Rücksicht, bei der die Sache womöglich leiden konnte, nicht wünschte.

Alle Bemühungen, für die die besten Geister wochenlang ihre Kräfte einsetzten, waren schließlich vergebens. Es blieben vierzehn Punkte übrig, über die man sich nicht zu einigen vermochte.[45]) Dazu gehörten —

---

[41]) Das Bedenken — Augsburg 1530 (August 18.) — ist von Spalatin geschrieben worden und weist kleinere Korrekturen von Melanchthons Hand auf, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 128—131. Spalatin hat es in seine Annalen aufgenommen (Edition vgl. oben p. 72, Anm. 19), p. 229ff.; auch Förstemann, Urkundenbuch, Nr. 150, druckt es ab; ich habe mich der Datierung Förstemanns angeschlossen.

[42]) Vgl. hierzu schon I. Höss, G. Spalatins Bedeutung für die Reformation... p. 131.

[43]) Spalatin an Luther, Augsburg 1530, Aug. 23., WA, Briefe V, Nr. 1692.

[44]) Melanchthon an Luther, Augsburg 1530, Aug. 25., WA, Briefe V, Nr. 1695.

[45]) Nach der Zählung Melanchthons in seiner unter Anm. 40 (1.) genannten Aufzeichnung, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 17—19.

allen anfangs geäußerten optimistischen Ansichten zum Trotz, daß die Differenzen sich nur auf Äußerlichkeiten bezögen — u.a. die Artikel von Rechtfertigung, Beichte und Sakrament, d. h. die entscheidenden Kontroverslehren, derentwegen der ganze Bau der alten Kirche für diejenigen, die sich zu ihnen bekannten, ins Wanken geraten war. Der Gegensatz war unüberbrückbar. Luther hatte das von Anfang an gefühlt; ihm war es deshalb von vornherein nur um das Nahziel, die Erhaltung des Landfriedens, gegangen.

Jetzt dämmerte auch Spalatin die Unmöglichkeit einer wirklichen Wiedervereinigung auf. Sein Bedenken vom 14. September — ehe die Verhandlungen abgebrochen wurden —[46]) läßt deutlich erkennen, welche schwerwiegende innere Entwicklung dieser Mann im Verlaufe von zwei Monaten durchgemacht hatte. Jetzt meinte der bis dahin immer verhandlungsbereite Diplomat:

Obgleich der Kaiser mit Restitution der gottlosen Zeremonien, Krieg und anderen Beschwerungen drohen würde, wäre er doch der Ansicht, daß der Kurfürst und seine Religionsverwandten sich keinesfalls in weitere Verhandlungen einlassen, sondern auf ihrem vorigen Bekenntnis und auf der Berufung an ein künftiges freies christliches Konzil beharren sollten. Unter den Gründen, die er für seine Forderung anführte, findet sich neben der resignierten Feststellung, daß von den Gegnern doch nichts Fruchtbares zu erhoffen wäre, auch der Hinweis darauf, daß eine weitere Nachgiebigkeit ihrerseits in den entscheidenden Punkten nur dazu führen könnte, daß das Vertrauen der evangelischen Gemeinden zu ihren Predigern erschüttert würde.

Doch sollte man dem Kaiser zum Beweis, daß man nichts Unbilliges forderte, zusichern, man wollte S. Majestät in allen anderen Dingen gehorsam sein, den Frieden halten, bis zum künftigen Konzil keine irrigen Lehren wider das Sakrament einreißen lassen und über die erledigten Klöster auf dem künftigen Konzil Rechnung legen; bis dahin wollte man sich aber in Fragen der Lehre, der Zeremonien und allem anderen so verhalten, wie man es gegen Gott und kaiserliche Majestät verantworten könnte — d. h. Spalatin riet, auf der für die lutherische Bewegung so außerordentlich günstigen Formulierung des Speyerer Reichsabschieds von 1526 zu beharren.

Im folgenden wandte sich Spalatin wieder der Frage des Widerstandsrechtes zu und bejahte es nun im Gegensatz zu seiner früheren

[46]) Eigenh. mit Unterschrift, LHA Weimar, Reg. E fol. 37a, Nr. 87a, Bl. 26—29, bzw. Förstemann, Urkundenbuch, Nr. 190.

Auffassung.[47]) Wenn alles nichts fruchten und der Kaiser doch mit Krieg und gewaltsamer Restitution drohen sollte, müßte man eben auch dies auf sich nehmen: „Erschrecklich wer es, wenn es zu krieg, blutvergießen vnd verderb lande vnd leute kummen solt, do Gott in ewickeit vor sey, welchs auch zuuerhüten wir alle billich vnsern grösten vleis nichts auf erden gespart furzuwenden schuldig sind. So ist doch auch das wahr, das tausent male erschrecklicher were, aus menschlicher forcht Gott vnd sein heiligs wort zuvbergeben. Dann wie käme man dazu, daß man vmb des zteitlichen willen den teufel vber Gott, Belial vber Christum setzen vnd halten, eren vnd anbeten solt? Wann der Allmechtig Gott lebt vnd regirt noch mit vnuerkurtzter handt, der disen hohen titel füret, das er heist der Herr Gott Zebaoth, der aller heercrafft mechtig ist . . ."

Spalatin hatte in den wenigen Wochen des Augsburger Reichstags einen weiten Weg zurückgelegt. Er, der auch jetzt noch immer Friedliebende — ein offensives Vorgehen der lutherischen Stände wollte er auch später nie billigen — und stets von einem gewissen Reichsgefühl — schon auf Grund seiner fränkischen Herkunft — Bestimmte, billigte und forderte nun den Widerstand gegen den Kaiser im Falle eines Angriffs, löste sich von dem Gedanken des duldenden Gehorsams. In seiner Motivierung fehlte vorerst noch jedes juristische Argument, er brachte nur ein religiöses. Seine Glaubensüberzeugung zwang ihn zu dieser Stellungnahme, der die juristische Begründung erst später und nicht maßgeblich von seiner Seite folgen sollte. Aber auch in dieser Stunde, in der er sich zur Bejahung des Widerstandsrechts durchgerungen hatte — leicht ist ihm diese Wandlung bestimmt nicht geworden —, schwang die Hoffnung mit, Gott werde es bewirken können, daß „die zornigen Junker" ihr Schwert in der Scheide lassen müßten. Aus den alttestamentlichen Belegstellen, die er heranzog, erhellt, daß er neue außenpolitische Verwicklungen im Auge hatte, die die Kräfte des Kaisers erneut binden könnten. Nicht daß er so weit gegangen wäre, ein Bündnis zwischen den ausländischen Gegnern des Kaisers und den lutherischen Ständen zu befürworten, aber eine ohne ihr Zutun entstehende außenpolitische Komplikation würde er begrüßen. Die tatsächliche Entwicklung verlief dann in dieser Richtung.

Am 23. September reisten Kurfürst Johann von Sachsen, Herzog Ernst von Lüneburg und Fürst Wolfgang von Anhalt mit ihrem Gefolge

---

[47]) Vgl. oben p. 77ff.

aus Augsburg ab; auch Spalatin war unter den Abreisenden. Am Reichstagsabschied, der erst am 19. November zustande kam, wirkten nur noch der Kaiser und die altkirchliche Mehrheit der Stände mit. Er brachte das Verbot aller kirchlichen Neuerungen auf Grund des Wormser Edikts, die Forderung nach Restitution des entfremdeten Kirchengutes bei Androhung der Reichsacht; jeder Widerstand wurde als Bruch des Landfriedens erklärt, gegen Übertretungen sollte der kaiserliche Fiskal beim Reichskammergericht Klage erheben. Keine Gruppe der Evangelischen stimmte diesem Abschied zu. Er begründete praktisch nur ein Bündnis der Altkirchlichen zu Gegenwehr und Unterstützung. Wenn die Evangelischen jetzt nicht nachgaben, mußte es eigentlich zur Exekution, d. h. zum Krieg kommen. Der Reichstagsbeschluß zielte der neuen Lehre mitten ins Herz; er wollte die Gemeinde- und Landeskirchen, die in den letzten vier Jahren entstanden waren, restlos vernichten.

Für Karl V. war dieser Ausgang des Reichstags zweifellos eine bittere Enttäuschung. Er hatte die Rückführung der Abgefallenen schon deshalb ehrlich erstrebt, weil der Papst nur für den Fall des Gelingens dieses Versuches versprochen hatte, das Konzil zu berufen. Nie aber wollte sich Karl V. mit dem Vorhandensein einer zweiten Kirche abfinden. Innerlich war er schon jetzt zum Krieg gegen die Widerstrebenden entschlossen; die allgemeine politische Lage hinderte ihn aber noch siebzehn Jahre lang an der Umsetzung seines Entschlusses in die Tat. Der Kaiser hat keine Aktion in seinem Leben überstürzt; er verstand sich auf die Kunst, warten zu können. In dieser Hinsicht war er kein Träumer, sondern ein kühler Rechner; er wußte schon, als der drohende Abschied erging, daß er das Schwert noch in der Scheide lassen müßte.

Spalatins Hoffnung bewahrheitete sich also. Deshalb konnte er zwei Jahre später bei den Religionsfriedensverhandlungen zu Schweinfurt und zu Nürnberg seine Kräfte wieder für einen Stillstand einsetzen und den Kurprinzen Johann Friedrich, der die Verhandlungen führte, immer wieder zur Mäßigung seiner Forderungen — z. T. durchaus mit Erfolg — zu bewegen suchen.[48]) Eine glückliche Fügung wollte es, daß Spalatins Lebensfaden abgeschnitten wurde,[49]) ehe Karl V. die im Reichstagsabschied vom Jahre 1530 angedrohte Exekution gegen die opponierenden Reichsstände im Schmalkaldischen Krieg durchführen konnte.

---

[48]) Vgl. oben p. 77f., Anm. 35.

[49]) Am 16. Januar 1545 ist er zu Altenburg gestorben.

Abstract

Using as her sources the *Reichstagsakten* in the main archives of Thuringia in Weimar and of Saxony in Dresden — only a few of the former having been published —, and also the correspondence of the reformers, the author seeks to determine what influence Georg Spalatin had upon the Lutheran leaders at the Diet of Augsburg, 1530, and what position he took with respect to the question of the right of resistance of the Protestant estates to imperial authority.

This study shows that Spalatin — who until the death of Frederick the Wise in 1525 had acted as a liaison between the electoral court and Luther and had assured the victory of the Reformation by this cautious assistance — was used by Elector John as a counselor in the deliberations of the imperial diet concerning religious questions for the first time in 1530. Spalatin accompanied the elector, together with Melanchthon and Justus Jonas, to the Diet of Augsburg which Emperor Charles V had summoned for the purpose of discussing the problems of aid against the Turks, the election of his brother Ferdinand as king of the Romans, and religion. In order to pave the way for a council to be called by the pope, the emperor wished to bring about a reconciliation with respect to religious matters, at least to such an extent that the Protestants would be willing to send representatives to the council.

This ecumenical tendency, concerned with saving the unity of the church, was found also in the Protestant camp. This explains the serious attempts of Melanchthon and Spalatin to find a compromise formula. After the author establishes what part Spalatin had played in the formulation of the *Confessio Augustana* and what position he took with respect to the individual questions debated prior to the opening of the diet, she goes into the negotiations among the supporters of the Augsburg Confession concerning what further concessions should be made to their opponents. In this connection an opinion of Spalatin, given July 16, 1530, is examined. In it he advised the elector once more to announce his support of the Augsburg Confession and to emphasize that the split was caused only by disagreement over externalities and that he was willing to compromise in matters of episcopal jurisdiction. He further urged that the support of Protestants in the principalities of the emperor be withdrawn and spoke out strongly against the right of resistance against imperial authority. He was even willing, in the case of necessity, to have the Protestants be deprived of the protection of their sovereign.

Since the emperor also wished to avoid civil war, the negotiations continued for several weeks following the reading of the Catholic answer to the Augsburg Confession, on August 3. Spalatin, who had at first taken part as a notary in the meetings of the committee of fourteen, was excluded at the request of the Catholic members. But even after his absence from the official negotiations, he continued to play an important role behind the scenes. In order to avoid a civil war, which he feared would lead to a revolution and the destruction of both secular and ecclesiastical authority, he continued to advise the making of concessions to the opponents in all points except those having to do with basic religious doctrines. In this he was in agreement with Melanchthon, the leader of the theological counselors of the Saxon elector.

Despite the optimistic utterances originally made by Spalatin and others, the conflict between the Catholics and Protestants was shown to be insoluble. Spalatin thus came to the conclusions expressed in an opinion of September 14. He now refused to participate in further deliberations, for he did not wish to destroy the trust of the evangelical congregations in their pastors. Furthermore, he affirmed the right of resistance on the basis of conscience — legal arguments were not yet being used — in the event that the emperor threatened to use force to carry out his plans. In stating this opinion he broke sharply with his original support of passive obedience. Yet he hoped for a general turn of events which would prevent civil war. This hope was realized for a decade and a half.

Stephen Kis of Szeged: Hungarian Reformer

By William Toth

The figure of Stephen Kis of Szeged stands out prominently among the propagators of the Reformation movement in Hungary. Historians of his country regard him as the most scholarly theologian of this period, an estimate which his posthumously published works amply support.

In his day he was no less active in defending the crystallized insights of the orthodox reformers against assaults from the camp of the more radical spirits, particularly the Antitrinitarians. He was an effective teacher, moreover, whose pupils carried the dynamic of the new faith to all parts of the kingdom, which politically was controlled by the Hapsburgs, the Ottoman Turks, and native kings in Transylvania. His efforts in organizing congregations led to the establishment of ecclesiastical units which served as examples in their day and attest to his creative and administrative ability. In method he preferred a step-by-step development to an abrupt, devastating change and, as Zoványi concludes,[1] "it was more through tact than belligerency" that he succeeded in transforming large Roman Catholic as well as Lutheran areas to the Calvinist faith.

Szegedi, to use the name common in Hungarian literature,[2] saw the light of day in 1505, four years before his great contemporary,

---

[1] Jenö Zoványi, A Reformáczió Magyarországon 1565-ig (Debreczen, 1921), p. 441.

[2] For the sake of convenience we shall use this form of the name which has been bequeathed to us by Matthew Skaricza, his student and contemporary, in what is the only contemporary account of the life of any Hungarian reformer. This biography, Vita Stephani Szegedini, appeared in all the editions of Theologiae

Calvin. His birthplace was the already flourishing city of Szeged, located in the center of a vast fertile plain along the banks of the Tisza in southern Hungary. Szeged, favored by her geographical situation, numbered many wealthy persons among her citizens, which doubtless accounts for the fact that at the beginning of the sixteenth century more students appear on the rosters of the universities at Vienna and Cracow from the families of this town than from elsewhere in Hungary.[3]) She had seventeen churches, and the preaching of the faith occurred on so large a scale that the town became a stronghold of Catholicism, upon which the Reformation movement subsequently made only minor breaches.[4]) The town could also boast of schools on the level of those at nearby Lippa and Gyula.[5])

Next to nothing is known of Szegedi's parentage. Driven to Szeged by some national catastrophe, his ancestors, of Kun and noble stock, became citizens of the town.

Szegedi's early education was received at home and in the schools of Lippa and Gyula. What the nature of this education was we cannot establish, but he made excellent progress so that following the death of his parents his reputation for scholarship and industry won him a place at the head of these schools.[6])

The ideals of the Reformation had already penetrated this section of Hungary.[7]) A Roman Catholic writer claims that a large part of Arad and Zaránd counties had been won over to the Reformation even before the catastrophe of Mohács in 1526 through the efforts of George of Brandenburg, Imre Kassai, and Petrovics, the commander of the

---

sincerae loci communes by Szegedi; also in Daniel Gerdesius, Scrinium antiquarium VI (Groningen 1761), 508—559. Its Hungarian translation was published independently and also in the Mezöturi református fögimnázium értesitöje (Mezötur, 1906), by Bálint Faragó. Szegedi means "of Szeged" and is used in conjunction with the name Stephen on the title page of all his books. The significance of the name "Kis", translated "small", has not been determined as yet. His family name is presumably Fábián. See Jenö Zoványi, Kisebb dolgozatok (Sárospatak, 1910), p. 177.

[3]) László Földváry, Szegedi Kis István Élete (Budapest, 1894), p. 4.

[4]) Ibid.

[5]) The school at Szeged became useless as a result of the pillaging and burning of the city by the Turks who were making threatening inroads upon European civilization. Mihály Horváth, Magyarország története (Pest, 1871), III, 422.

[6]) Skaricza, op. cit.

[7]) William Toth, "Highlights of the Hungarian Reformation," Church History, IX (June, 1940), 141—156.

fort at Lippa.[8]) Szegedi, whose thirst for knowledge was unquenchable, could not possibly have missed at least hearing of the tremendous spiritual movements abroad, yet his biographer unmistakably gives 1535 as the date of his first cognizance of these movements. Skaricza writes, "Since the fame of Luther and Philip Melanchthon, the great lights of Germany, was spreading among some in our country also, Szegedi also began to pay more and more attention to them." Was any desire awakened in him to visit the school at Wittenberg? We do not know. We know only that after visiting the more notable schools of Hungary the young Szegedi went to Vienna and enrolled at the university there.[9])

Two years later Szegedi was registered at the celebrated university at Cracow, to which Hungarian students had formerly flocked in great numbers, although their attendance in this period had considerably declined.[10]) Szegedi must have been an outstanding student, since he was entrusted with teaching the Latin classics.

While we do not have any data indicating precisely when Szegedi embraced the new faith, Skaricza's account makes clear that Szegedi returned to his country as one zealous of propagating the ideas of spiritual reform. We know, however, that among his student friends at Cracow were Imre Ozorai and Stephen Gálszéchi, who soon assumed leadership in the spread of the Reformation in Hungary and whose books and songs were published in Cracow between 1536 and 1538. Undoubtedly they exerted their influence upon Szegedi to transform what, so far as the new doctrines were concerned, was merely the interested attitude of a questioning mind into a passion for reform founded upon well considered conviction.

His field of labors was the country which had formerly served as his home around Lippa and Gyula. He devoted himself to his task with distinction both among the cultured and the military classes and the common people. The years spent in this way were a preparation for further study,[11]) for at the age of thirty-seven (March 22, 1543) he ventured again beyond the borders of his native land and matriculated at the

---

[8]) Oltványi, A csanádi püspöki megye birtokviszonyainak leirása (Szeged, 1867), p. 126.

[9]) Vilmos Frankl, A hazai és külföldi iskolázás (Budapest, 1873), p. 230.

[10]) Ibid., p. 266.

[11]) "Szegedinus noster plus animi ad peregrinandum collegisset, corrasaque denuc pecunia, parentes currentium studiorum salutasset." Skaricza, op. cit.

University of Wittenberg,[12]) where the new doctrines were championed by such well-known scholars as Luther, Melanchthon, and Caspar Cruciger. The two years spent in the company of these great minds must have deeply impressed the already mature Szegedi. He left the halls of the university with a doctorate.[13]) What had he learned? His biographer says that he was industrious in attending the religious instructions of Luther and the dialectics and *Loci Communes* of Melanchthon. His writings, strangely enough, do not contain direct references to his sojourn at the fountain-head of the Reformation, but that he later encouraged students to visit Wittenberg attests both to the pleasantness and the profitableness of his stay there.

Upon his return he taught and preached at Csanád.[14]) People showed such eagerness to listen to his new preaching that he awakened the suspicions and jealousy of George Martinuzzi, a fanatic monk and bishop of Nagyvárad, whose shrewdness later carried him into the confidence of King John Zápolya and who exerted tremendous influence in the checking of the spread of the Reformation. He it was who prevailed upon his relative, Caspar Perusith, manorial lord of this territory, to oust Szegedi from his school. It was at this time that his library, consisting of about two hundred volumes, was confiscated.

Not long without work, he was "called" in 1545 to assume the direction of the school at Gyula, a city which once had belonged to George of Brandenburg. Shortly afterwards, through the suggestion of friends, he was taken to Czegléd, where his chief duty was prescribed to be preaching.[15]) By request of the director of the school, he also instructed the young people on the basis of the *Loci Communes* of his teacher, Melanchthon. Moreover, he found time to meet with the priests of the parish. Among his pupils was one somewhat older than he, Albert

---

[12]) Frankl, op. cit., p. 297. Cf. Peter Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica (Lugduni Batavorum, 1888—90), I, 361.

[13]) Skaricza, op. cit.: "ut vocant: matricem pro inauguratione." The debate concerning Szegedi's doctorate from Wittenberg may be found in Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1892, no. 33, p. 487; no. 37, p. 548; and no. 39, pp. 588—9.

[14]) His biographer says, Thasnád, a city located at some distance from the field of his former labors, but he could not possibly have chosen this field, as has been lucidly pointed out by Földváry, op. cit., pp. 24—28, an argument with which such scholars as S. Joseph Szabó, Imre Révész, and Jenó Zoványi concur.

[15]) Skaricza, op. cit.: "publico stipe conductus."

Bakonyi, a Calvinist who later became bishop of the cis-Danubian Synod. Following his marriage, he removed to Makó, then to Temesvár, where he enjoyed the favors of the commander of the fort, Peter Petrovics, who was known as a zealous exponent of the new faith. His next stations were Tur, where he lost his wife through death, and Békés, where he escaped the persecution of Campo[16]) through the kindliness of a soldier who had formerly been a student of his.

From 1552 to 1563 the general scene of his activities shifts to the trans-Danubian section. What could have induced him to abandon the country of childhood, youth, and early labors, freighted as they were with memories that bind? His motives may be traced back to the increasingly complicated political situation, which made the countryside of his labors a restless battlefield of guerilla encounters, and no less to the encouragement which the religious laws of 1550 gave to the persecutors of the new faith, rendering life and property unsafe. The law aimed primarily at the leaders.[17]) Such was not the atmosphere in which Szegedi's scholarly and unimpassioned approach to the task of reforming the religion of his times could thrive effectively. True, the trans-Danubian area of the kingdom had definitely fallen into the hands of the Turks, but it was also true that reformers enjoyed every immunity and privilege, both to live and to teach, under the reign of the newcomers.[18]) The excellent school at Tolna, Szegedi's first post, doubtless provided a strong attraction for one pre-eminently desiring the quiet of a scholar's life.[19]) A decade or so later, when the Trinitarian question began to get acute, this school, loyal to the Trinitarian views, stood opposed to the school at Pécs, which was entirely dominated by the Antitrinitarians.[20])

---

[16]) King Ferdinand, ruler of the northern section of Hungary, made many attempts to win over both Transylvania and the territory occupied by the Turks, the kingdom having been divided after the tragic event of Mohács in 1526. Campo was the commandant of a troop of 3,000 Spaniards operating in the southern section of Hungary against the Turks.

[17]) Földváry, op. cit., p. 74.

[18]) "Licet unicuique Doctori, scholastico, concionatori transire in illorum partes et docere, ubiqunque velit, sive in ludis, sive in templis, nec praemium consvetum docentibus diminuitur", wrote Sigismund Torda of Gyalu, Dec. 25, 1546, to Melanchthon. Bindseil, Phil. Melanchthonis Epistolae (Halis Saxonum, 1874), p. 270.

[19]) This school fell into the hands of Protestants in 1549. Frankl, op. cit., p. 167.

[20]) W. J. M., A Sociniánusok eredetéröl Magyar Országban (Pest, n. d.), p. 15.

As Skaricza points out, Szegedi came to the conclusion that his mission in life would be best fulfilled if he adhered to the training of the young scholars, who became more and more attached to him. A retinue of them followed him to Tolna. Not wishing to neglect them, he at first seldom entered the pulpit, which was usually filled by another of the outstanding reformers of the day, Michael Sztárai, an impassioned, blustering fighter who could not rest until the papists had been completely vanquished. Szegedi's calm and reasoned sermons, few as they were in number, served to impress upon the people, who were becoming nauseated with the bellicose methods of Sztárai, the dignity of the new faith, and even the papists heard him gladly.[21]) His winsome personality and his skillful handling of the issues in a manner to avoid insults upon his opponents and to allow the power of logic to impress the truth of his arguments increased his popularity not only with the native population of Tolna but with multitudes that came to this market town from the surrounding countryside. The people demanded to hear him more and more and, when the disputations aroused by the fiery and furious attacks of Sztárai upon the Catholics threatened the peace of a community in which Catholics and Protestants were equally divided, public policy dictated the necessity of making radical changes. The Catholics complained to the Turkish ruler. An appeal, also by Catholics, was made to Szegedi to take over the presidency of all disputations and to conduct the preaching services. Sztárai acceded to this general demand, restricting himself to administrative duties as superintendent. Peace was restored and the cause of the Reformation immeasurably advanced through the efforts of the even-tempered Szegedi.

His fame had spread abroad and it was not long before he was called to be the pastor of the congregation at Laskó in 1554. The significance of this turn in his life is heightened by several factors. One of these is that he was now ordained to the ministry to which he had already added so much distinction. Another is that he was unanimously chosen by the churches of the Baranya district in southern Hungary as their general superintendent, ignoring Sztárai, who certainly deserved the honor by right of priority but was unfit because, in the words of a contemporary, he was overcome sometimes by wrath, sometimes by wine.[22]) Szegedi, on the contrary, was not only self-controlled but

[21]) According to Skaricza, the services were held by both groups in the same church edifice.

[22]) Peter Bornemisza, Postillak (Detrekö, 1548), p. 910.

enjoyed to an unusual extent the personal friendship and favor of the manorial lords without whose help, in Hungary as elsewhere, little headway could be expected in the realm of the spirit. His genius for conciliation is evident in that he continued to maintain a friendly relationship with Sztárai and shared with him all his plans.

Very characteristic of Szegedi is his unabated interest in the education of the young. Says Skaricza, "The increasingly amazing activities of this man and his wonderful zeal in promoting the affairs of the young would not decline even at this age in spite of all the other duties devolving upon him. He lectured upon various things not only in the schools but in his home so that the men of the church who came to him from all directions . . . might not be deprived of the influence of the living word." These years were filled with much more than what transpires in a classroom or the quiet of the scholar's study. Szegedi was touching the lives around him with the magnetism of his personality, imparting the wealth of his knowledge about and the devotion of his heart to the ideals of a church based upon the Scriptures. "He was surrounded enthusiastically by all, extended invitations by the lords, and sought out by those of noble birth, who, even from far away, honored him with gifts and helped him."[23])

Among these staunch supporters was, Mark Horváth, the commandant of the nearby fort at Szigetvár, which had long resisted the attacks of the Turks. The commandant was known by all as a rough soldier. One would hardly have expected this burly man of the field of battle to bow to a scholar. Yet he called Szegedi his "high-priest" and forbade him to appear in his presence with his head uncovered. Not only did he shower his clerical friend with gifts but prevailed upon him to move to Kálmáncha (1558), where they could meet more often. This move enabled Szegedi to split his superintendency in half and share it with his co-laborer, Sztárai, another act which sheds light upon his spirit, utterly devoid of jealousy for power, but filled with a primary concern for the welfare of the church.

Here also Szegedi's major concern was the training of the young and the education of pastors. How else could he have supplied the demand? The young men who gained their education at Wittenberg between 1550 and 1562 were placed in churches safely removed from Turkish contacts. Few young pastors could come from the school at

[23]) Skaricza, op. cit.

Tolna, so urgent was the demand among churches along the banks of the Danube. The only alternative was to utilize the facilities of the school at Kálmáncha and develop them. This he did.

What was the theological spirit of his school? Scholars agree that this period in Szegedi's life marks his definitive shift to the tenets of the Genevan Reformation.[24]) He could the more openly espouse them now that there was no chance of coming into collision with the strongly Lutheran bias of Sztárai and thus endangering the success of the Reformation movement. Moreover, his friend, Mark Horváth, whose conversion to Protestantism stands to Szegedi's credit, offered him protection. The number of those who went out into the field had also increased and, while the scholar had been fearless in examining truth and proclaiming it to his students, a group of theological followers outside of the school must have proved of considerable weight in establishing his position as a leader in the fast rising sacramentarian movement. At least, one can say that the writings which took shape in this period reflect an unmistakable preference for the Genevan wing of the Reformation. The usual conjecture is that he returned from Wittenberg with the theology of Luther and Melanchthon,[25]) then entertained views akin to Zwingli's on the Lord's Supper and predestination, and finally arrived at Calvinism. By what books of the Swiss reformers or through what particular avenues he had been brought to this conclusion cannot be determined from the data at our disposal at this time. Since the differences between Lutheranism and Calvinism in Hungary came to the fore rather acutely between 1556—58, while Szegedi was at Kálmáncha, it seems likely that this change of theological opinions crystallized about this time.

Nothing would have pleased the scholarly Szegedi more than to immerse himself in the theological problems of the day and instruct those who sought his presence. But after the death of his protector, an influential member of the congregation, incensed by one of his sermons, reported him to the Turkish ruler as a spy. The charge was the more plausible because he frequently crossed the border and visited the fort at Kaposvár. Though his only errand was to preach at the fort, his action appeared suspicious enough, especially when, in explaining his trips, he declared that, "forced between fire and water, we must go

[24]) Földváry, op. cit., 175; Zoványi, A Reformáczió Magyarországon 1565-ig, pp. 438—443.

[25]) We do not know to which of the two he leaned.

whither we are compelled." He was thrown into prison and obliged to undergo untold suffering. News of his imprisonment was broadcast and friends everywhere attempted to effect his release through gifts, bribes and political maneuvers, and prayers. But to no avail, for the Turkish ruler inferred from the interest of such men as Melius, bishop of Debreczen, once a student of Szegedi at Tolna, Bakonyi, also an erstwhile student and now bishop of Czegléd, and even of the king of Transylvania, John Sigismund, that his prisoner must be a man of significance for whom a handsome amount could be exacted. The ransom money finally was donated by a husband whose dying wife had besought him to effect the release of that man of God from whose preaching she had derived so much comfort. At last the ransom was paid (1500 florins) and Szegedi's visit to the congregations of Hungary, after a year and a half of Turkish imprisonment, was triumphal. Among those visited was Bishop Melius at Debreczen, who at this time had completed the organization of the Calvinist churches and was entering into his critical battle with Blandrata and Francis David on the Trinitarian question.[26]) While Szegedi's contemporary biographer is silent on this point, much to our disappointment, undoubtedly the two great reformers, the teacher and pupil, spent many a profitable hour discussing the issues involved in the pressing Trinitarian battle. Was Szegedi already planning his expositions of the subject, as he seems to intimate in his introduction to the *Confessio verae fidei de uno vero Deo?*

In the spring of 1563, after a short sojourn with his people at Kálmáncha, Szegedi acceded to the wishes of his liberator, a resident of Ráczkeve, a small but strategically located city along the Danube,[27]) which had early come in touch with Reformation ideals,[28]) and took up his residence in this community. His first encounter was with a champion of the old faith, Seraphinus Panthanus, in a disputation which he easily won. Skaricza makes fun of the evening in the following distichon:

Itala gens perstat: Stephane Panthane repugnas:
Caece cadis Pape, vincitat ille deo.

---

[26]) Imre Révész, Debrecen lelki válsága 1561—71 in Századok, 1936, and separately, Akadémiai Értekezések (Budapest, 1936).

[27]) In a poem Skaricza claims that the citizens were very conscious of their historical significance. Manuscript in Széchenyi Könyvtár, National Museum, Budapest, Quart. Hung., 2245.

Here Szegedi was surrounded by a group of wealthy and cultured folk, who offered him not only companionship but intellectual stimulation. Their contacts with the cultural centers of the country, as well as those abroad, contributed much to the variety and profitableness of the discussions that took place at the hearth of the learned reformer, who was at once recognized as the general superintendent of the churches in what might be termed the metropolitan area. Contemporary streams of thought met here and did not escape the acute scrutiny of Szegedi and his friends. Nor did the great reformer lose time in raising the standards of the school by attracting a learned teaching staff, which succeeded in training students for many of the universities abroad. Among these was Matthew Skaricza, who tells us that, besides performing his duties of a teacher, he occupied himself with the copying of Szegedi's various books.[29]) A trip to Transylvania in 1567 enabled Skaricza to bring back to the aged scholar of Ráczkeve all the latest details of the development of the Antitrinitarian movement under the direction of Francis David and Blandrata at Kolozsvár. Amid these occupations Szegedi passed away May 2, 1572, at the age of sixty-seven.

In a letter written to Nicholas Telegdi from Geneva in 1573, Beza characterized Szegedi as follows: "I firmly believe that all the Christian churches of Hungary suffered a very deep wound when those old soldiers and athletes worthy of eternal memory, Dominus Szegedi and Dominus Melius, were snatched away by death. Nevertheless, through the goodness of God the lie will finally surrender to truth through those who succeed them in their labors."[30]) This interesting estimate might well be supplemented by a discussion of the two dominant strains in Szegedi's life.

One of these was his quenchless thirst for knowledge and his devotion to the task of furthering the Reformation on a high, scholarly level. Early in his career he was robbed of more than two hundred volumes of books, which certainly speaks for his love for learning in a day when books were much scarcer and more expensive than now. The extent of his library later, as well as its nature, will perhaps forever remain unknown. Moreover, at every post held by him he surrounded himself

---

[28]) The archbishop of Buda, having jurisdiction over this community, had ordered to be read from the pulpit the papal bull excommunicating Luther and condemning his doctrines.

[29]) Apparently Szegedi was preparing his manuscripts for the printer.

[30]) Erid. Adolphus Lampe, Historia Ecclesiae Reformatae (Trajecti ad Rhenum, 1728), p. 262.

with scholars eager to learn and his lectures were attended not only by the young but the old. Even later in life, in spite of his heavy duties, he took opportunity to visit beyond the borders of his own country for the purpose of keeping abreast of the intellectual movements in the universities.[31]) He also encouraged his brighter students to enroll in foreign universities and to engage in travel abroad. Skaricza, for whom Szegedi was instrumental in gathering funds for travel, trekked to all the important cultural seats of the continent and England.

Furthermore, Szegedi had the characteristic personality and outlook of a scholar. He approached his task of reforming the church from the angle of one who had learned to love and respect knowledge. His introduction to the *Confessio fidei verae de vero Deo* shows an almost naive trust in the convincing power of knowledge. Once the definition of terms is known and the searchlight of reason is directed to the problems at hand, he feels, disagreement will pass away. His characteristically heavy schematic treatment of his subject is first found among German theologians in a younger contemporary, Martin Chemnitz.[32]) He was a perfect contrast to Michael Sztárai, the passionate orator, whose hatred of the papacy made him intolerant and furious, quickly given to the kind of speech and actions which lead to indiscretions. Calm deliberation, almost to the point of an inert subjectivism,[33]) marks the attitude of Szegedi, for he harbored an implicit faith in the power of truth to win out in the end. Even as he was preparing his monumental work on the question of the Trinity he confessed in his candid salutation to the reader that only on account of the importunings of friends did he permit his work to see the light of day.[34]) Such caution equipped him admirably to fill the role of a conciliator, for which reason he was favored by the more devout upon whom the irascible methods of debaters palled

---

[31]) What places he visited cannot be determined from Skaricza's account.

[32]) H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im XVI. Jahrhundert (Gotha, 1857), I, 74—75.

[33]) Imre Révész, "Melius és Kálvin," a study in Kalvin és a Kálvinizmus (Debreczen, 1936), p. 302.

[34]) "Quod cum plerique nostrum hoc tempore, haeresi serpente, diligenter pro suo officio prestiterint, id mihi quoq; faciendum esse putavi, ne loquentibus aliis, et veritatem asserentibus, solus tacere viderer . . . Etsi vero haec [various *loci* in Scriptures] in meum tantum usum inito congesseram, amici tamen et fractres quidam, cum hos meos labores vidissent, rogassentque me plurimum, ut in locem ederem: erorum tandem impulsu potius quam precibus victus, in publicum emisi." Introduction to Confessio verae fidei de uno vero Deo.

heavily. Toward the end of his life, on account of his irenic and composed approach to knotty problems, he was called to the seat of his first bishopric to arbitrate a disagreement between his successor and that of Sztárai.

"Here indeed was a theologian," says Skaricza, "and, if you look deep enough, truly a martyr of Christ, weighty and unmovable, and a very fierce fighter for the orthodox truth in those regions which were imbued with Roman Catholicisum, Arianism, and Mohammedanism and in places devoted to festivals, to say nothing of important ecclesiastical centers. He was outstanding by virtue of his integrity of life and unusually fond of learning and teaching."[35])

Szegedi's literary works have led Hungarian church historians to regard him as the most scholarly of their native reformers. To this day, however, there has been a woeful lack of analytical and critical treatments of his theological contributions.[36]) In essence his theology reflects the pervasive influence of Calvin. Especially is the mind of the Genevan reformer observable in Szegedi's exposition of the doctrine of the Lord's Supper. He maintains that the believer shares in the body of Christ in spirit and faith, and when he partakes of this body *sacramentaliter et spiritualiter*, "acquiritur hic sola fide, per quam Christo incorporamur."[37]) The Lord's Supper is a *communicatio*, a *mystica coniunctio*, based upon faith.

Faith is the constant and resolute assent (*constans et firmus assensus*) to all that is revealed and promised in the Word, but it is also a certain knowledge (*certa scientia*) which enables the believer to be sure of his election and the promise of salvation in Jesus Christ. To have faith is to accept the Word of God in its totality and to experience constant and unwavering dependence upon the goodness of God. Faith must be nourished and the means to this end are the Word of God, hymns, prayer, and the Lord's Supper. Growth in faith is contingent upon the development of knowledge (*cognitio*).

Szegedi teaches that election is the work of God and is based upon the grace and pleasure of God, the merits of Christ (*Christus cum suo*

---

[35]) Skaricza, op. cit. Also quoted in Davidis Czvittinger, Specimen hungariae literatae (Francofurti et Lipsiae, 1711), pp. 364—67.

[36]) Földváry in his biography devotes only four pages to an uncritical description; Zoványi, A Reformáczió Magyarországon 1565-ig, pp. 438—443; Révész, Magyar Református Egyháztörténet, p. 74; Sándor Csekey, A Reformáczió Kora (Budapest, 1938), pp. 51—60.

[37]) Theologiae sincerae loci communes, p. 171.

sanguine), and sanctification by the Holy Spirit.[38]) He unfolds the doctrine of predestination by reliance upon the teaching of the Apostle Paul, Ambrose, Cyprian, and Augustine of Hippo. All are true Christians who through a knowledge of the teachings of Christ and the practice of true piety concentrate upon glorifying God. Every Christian is a priest in his own right, to have and to enjoy all the rights, privileges, and responsibilities appertaining to this office; yet some Christians are set apart as first among equals with a special charge in the community of believers, which is the church. While he stresses the equality of all in the vocation of pastors, he deems it necessary to entrust leadership to a superintendent, whose office is temporary, dependent upon the pleasure of the community and regulated by means of common consent (*consensus ecclesiae*). The congregation is to be guided by a consistory made up of pastors and elders who exercise functions similar to those in the church of Calvin.

In his *Loci Communes* Szegedi deals also with the ethical problems of Christians, sometimes penetrating into the most minute details. *Inter alia*, he asks whether it is permissible for Christians to engage in war. His answer is in the affirmative, provided the war is initiated by the ruler, serves the purpose of protecting people and the laws of God, and aims to establish that peace in which evil will be restrained, the weak shielded, and conditions set up so that the people might know and glorify God. A successful war is the result of prayer, encouragement, faith, unity, and the penitence of people and soldiers alike. His discussion of dancing reveals to what tremendous extent the puritanism of Calvin's Geneva had penetrated his ethical thinking.

When the Trinitarian controversy arose in Hungary, Szegedi was already greatly advanced in age, yet he threw himself into the struggle with a vigor as youthful as his scholarship was mature. Not only was a fundamental doctrine at stake, but by the creation of wrangling divisions the unity of the nation, already sorely tried by political divisions, was threatened beyond the point of repair. In the exposition of the Trinitarian doctrine Szegedi blazed no new trails; he merely remained the guardian of the formulation that had come down from the great Augustine through the orthodox channels of the church. He constructed the academic arsenal and provided weapons of defense. He did not actively participate in the actual verbal combats of the great disputants,

[38]) Ibid., p. 210.

Peter Melius and Francis David, but he made his contribution through correspondence, which unfortunately has disappeared, his lectures, and his writings, which circulated widely, particularly after his death.

Szegedi's chief literary contribution to the Trinitarian controversy, which lasted about two decades in Hungary,[39]) was his *Confessio verae fidei de uno vero Deo*. It is divided into two major parts. The first deals with the arguments previously presented in the *Assertio* by means of the scholastic method of major and minor premises, but now extracted from the testimonies of Scriptures. He displays extraordinary exegetical skill and an extensive knowledge of the Bible. Scriptural *loci* are used by way of corroboration. In the salutation to the reader he makes clear the guiding principle of his approach as follows: The Scriptures are the only pure fountain of our salvation and knowledge of the one God. God provided these for believers so that they might have ammunition for opposing heretics. The devices of the heretics to pervert or expunge the sacred testimonies must be stoutly resisted.

After an excerpt from a sermon of Gregory of Nazianza against the Arians, he proceeds to attack the Arians of his day. He now relies increasingly upon reason and the tradition of the church and draws upon the contemporary literature produced by the controversy. He refers to the theses of the Synod of Thorda[40]) and to the disputation held at Nagyvárad.[41]) Frequent references are made to the *Historia tripartita* and the historical work of Eusebius, but also to Irenaeus, Anastasius, Platina, Augustine, and Vollaterranus.

Szegedi believed in having key terms defined properly in order to avoid misunderstandings. In the second book of his *Confessio*, therefore, he addresses himself to the precise definition of terms. Indeed, one of his important contributions to the polemics of his day lies in his clarification of the theological issues through definitions.

Szegedi, like other sixteenth-century reformers on the continent, lived in a period of polemics. The times scarcely favored abstract theologizing but rather drove scholars into argumentation in which depth of thought and the dignity of the theme often were sacrificed in favor of winning a point. It may safely be concluded with regard to

---

[39]) For a summary see William Toth, "Trinitarianism versus Antitrinitarianism in the Hungarian Reformation," Church History, XIII (December, 1944), pp. 255—268.

[40]) Text in Lampe, op. cit., pp. 147—148.

[41]) October 20, 1569. Ibid., pp. 124—156.

Szegedi, that, while he never lost sight of the practical exigencies of his day, he nevertheless strove always to maintain the high dignity of his themes in an atmosphere of objective analysis. His primary concern was not to generate heat but to spread light. Open to new truth, had not he himself passed through various stages from Roman Catholic humanist to Lutheran-Melanchthonian, Zwinglian, and finally Calvinistic opinions? — At last he emerged as a seasoned theologian, *gravis et constans*, upon whose tombstone his favorite pupil, Skaricza, was justified in having inscribed the following epitaph:

Eloquio rarus, mira gravitate verendus
Ingenio felix et pietate sacer.
Heu jacet eximius parvo sub cespite Doctor
His Stephanus requiem qui Szegedinus habet.
Hunc juvenem vidit schola bis peregrina disertum
Dogma Luthere tuum, teque Philippe sequi.
Post varios casus, et multa pericula vitae
Dum petit, aut dotes spargit ubique suas.
Sensit ad extremum plebs sacra Kevina docentum:
Admirans sensio multa notare gravi.
Unde quidem Christi cultor non fictus honoris
Hunc sua non aegre per monumenta colet.

Literary Works of Szegedi

1. *Letters.* Skaricza mentions four written to him, but none of these is extant today. We know definitely of his correspondence with Melius at Debreczen, but again there is no trace anywhere of these letters.

2. *Songs.* Five of these have remained. One has been in continuous use in hymnals — *Jövel Szentlélek Isten* (Come, Holy Spirit God).[42])

3. *Speculum romanorum pontificum* (Basel, 1584). This work reached four editions until 1602 and was translated into German and published at Basel by Nicholas Honiger in 1586 under the title, *Spiegel der weltlichen römischen Bapst.* It is devoted to an ironical and highly critical estimate of the popes together with their errors and sins. The book reveals an amazing acquaintance with the history of the church.[43])

[42]) A literary analysis may be found in Aron Szilády, Régi Magyar Költök Tára V (Budapest, 1896), 273—289; the songs themselves, pp. 3—14.

[43]) Szabó és Hellebrant, Régi Magyar Könyvtár (Budapest, 1898), III, 727; Samu Weber, Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (1894), no. 45, 715—16; and Kálmán Révész in the same periodical, no. 48, 764.

4. *Tabulae analyticae* (Scaphusiae, 1592; London, 1593; Basel, 1598, 1599, and 1610). This is an immense volume containing an exegetical and homiletical treatment of various books of the Old and New Testaments and was obviously designed to instruct his theological students in the art of preaching. He says in the introduction, "Studioso primum animadvertendum quo ordine, licet prolicius, omnia dicantur. Si enim ordo rebus desit, confusa et perturbata erunt omnia. At ubi orationis series observatur, erunt omnia perspicua et illustria."[44])

5. *Quaestiones de verbis Coenae Domini*, published in *De duabus gravissimis quaestionibus* by Marcus Beumlerus Tigurini (Zurich, 1584), is a hundred-and-thirty-four page treatment of the question of the Lord's Supper emphasizing the differences between the Lutheran and the Swiss standpoints. The only known copy is in the Széchenyi Library of the National Museum, Budapest.

6. *Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine* (Basel, 1585, 1588, 1593, 1599, 1608).[45]) Like his other works, this appeared posthumously, and no hint is given concerning the date of its composition. Some of it must have been written at Kálmáncha, another part during his Turkish imprisonment, and the entire work concluded during the first years of his pastorate at Ráczkeve, says Zoványi.[46]) Skaricza also mentions that he was engaged in copying after his return from his post as teacher at Pest in 1564, but he gives no hint as to what he was copying. My conjecture is that he was copying Szegedi's works on the Trinity, which give every evidence of the Trinitarian struggle in the background raging between Debreczen and Kolozsvár in full blast during Szegedi's pastorate at Ráczkeve, whereas, on the other hand, the *Theologiae sincerae loci communes*, calm, academic, and wholly isolated in its treatment, is the product of the scholar's study, as if no immediate historical situation was evincing whatever he has to say concerning the Trinity. The treatment of the Trinitarian problem is merely a logical segment of his exposition of dogma with regard to God and man. This work appeared in print very likely through the efforts of Szegedi's son, Stephen, who enrolled at the University of Basel in 1584; it contains Skaricza's biography of his mentor and a lengthy introduction by John Gryneus, professor at the University of Heidelberg. In the beginning

---

[44]) Szabó és Hellebrant, op. cit., p. 827.
[45]) Ibid., p. 740.
[46]) Zoványi, A Reformáczió Magyarországon, 1565-ig, p. 439.

is a picture of Szegedi, sketched by his pupil. This picture has the distinction of being the only extant contemporary pictorial representation of any Hungarian reformer.

7. *Assertio vera de Trinitate*, Geneva, 1573 and 1576.[47]) One of his two works aimed primarily at defending the faith once delivered to the saints "against certain madnesses which are now for the first time taught and published in certain parts of Hungary out of the opinons of Servetus and other fanatical men," as the title page claims. This work was taken by Matthew Skaricza in 1569 on his travels arranged by Szegedi. At Padua he received a letter from his preceptor warning him to steer clear of the "Italian faith" and "mentality," upon which advice Skaricza claims that he went to Geneva. Here he showed the manuscript to Theodore Beza, who, as he says in his letter to Szegedi,[48]) decided to publish it in 1573 "because of its usefulness to Christians and out of the goodness of his heart and his own will." This occurred contrary to Szegedi's wishes expressed in his letter to Skaricza to the effect that, before publishing, he desired to expand carefully and at length on his work. Did Szegedi know about similar Antitrinitarian writings abroad? We cannot tell.

8. *Confessio verae fidei de uno vero Deo* was published in conjunction with the second and following editions of the *Theologiae sincerae loci communes*, thus reaching four editions. Its inclusion in Szegedi's most widely read work assured an extensive reading public. And deservedly so, for Szegedi, judging purely from the amount written by him on the Trinitarian question, poured his ripest scholarship into the production of this book. Furthermore, it is a most capable treatise of the subject developed upon a Biblical basis.

Zusammenfassung

Einer der hervorragendsten Vorkämpfer der reformatorischen Bewegung in Ungarn war Stephan Kis aus Szeged, bekannter unter dem Namen Szegedi, der schon zu seinen Lebzeiten als Erzieher, Organisator und Leiter von Gemeinden wie als literarischer Interpret und Verteidiger des neuverstandenen Christentums bedeutendes Ansehen gewann.

Szegedi, der sich auf Schulen seines Heimatlandes eine humanistische Bildung erworben hatte, studierte im Ausland vor allem in Krakau, Wien und im Wittenberg

---

[47]) Szabó és Hellebrant, op. cit., p. 631.

[48]) Printed as a forward to the book.

Luthers. Nach Ungarn zurückgekehrt, wirkte er hauptsächlich in den von den Türken besetzten Teilen des Landes. Als Lehrer bildete er künftige Pastoren heran, als Superintendent wies er dem sich entfaltenden neuen Gemeindeleben die Richtung. Er beteiligte sich an den wichtigeren theologischen Kontroversen seiner Zeit und leistete einen bedeutenden Beitrag bei der Abwehr der antitrinitarischen Angriffe, die Franz David höchst tatkräftig von Siebenbürgen aus führte.

Als Verfasser mehrerer theologischer Werke, von denen jedoch keines zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, erregte er auch außerhalb Ungarns Aufmerksamkeit und galt seinen Zeitgenossen wie auch späteren Vertretern seiner Kirche in Ungarn als der gelehrteste unter den Reformatoren seines Heimatlandes. Seine Theologie ist entscheidend durch Calvin beeinflußt, zu dem er sich, ausgehend von einem katholischen Humanismus, über ein Christentum lutherisch-melanchthonischer und zwinglischer Prägung schrittweise hinentwickelt hat.

Miszelle

The Biblical Quotations in Luther's German Writings. A Preliminary Statistical Report

By Heinz Bluhm

A study of the Biblical quotations in Martin Luther's writings has long been a major desideratum. To put it this way may even be an understatement. The well-known Reformation scholar Karl August Meissinger spoke as early as 1911 of "the *necessity* of a statistical report an the Biblical quotations in the works of Luther."[1])

Whatever one's general attitude toward Martin Luther, of one thing there can be little doubt: his acquaintance with the Bible was extraordinary, perhaps unexcelled. Meissinger has pointed out two of the principal reasons for his exceptional *Bibelfestigkeit*, remarkable even in what was still an age of faith. As the carefully selected successor to Johann von Staupitz's chair in Biblical theology (*lectura in Biblia*) at the University of Wittenberg, Luther had, to begin with, a strong professional and objective interest in studying the Bible as his ordained field of investigation and in living up to the high expectations placed in him by so distinguished a predecessor as the General Vicar of the Saxon Augustinians. Perhaps still more important than his manifest devotion to his official duties was his subjective and personal fascination by the Bible. It is scarcely an exaggeration to speak in the case of Luther of a passionate and consuming interest in the Scriptures. Since he was fully convinced that God had revealed himself chiefly in His Word, it was but natural that he should bend every effort to understand and expound Holy Writ. Seldom have professional duties and personal inclination been as closely interwoven as they so obviously were in Martin Luther.

---

[1]) Meissinger, Karl August: Luthers Exegese in der Frühzeit (Leipzig: Heinsius, 1911), p. 29.

It is therefore hardly surprising to discover that his multitudinous writings are literally overflowing with Biblical quotations and allusions of one sort or another. Meissinger maintains that there was only one other person in the entire Christian tradition to approach him in the use of Biblical quotations. It surely redounds to Luther's credit that the man who comes closest to him in this matter is none other than Augustine himself. Both men had the irrepressible habit of profusely interspersing their own writings with apt citations from the Scriptures.

So far as I can determine, Meissinger's suggestion that the Biblical quotations in Luther's writings be examined statistically has not yet been fully carried out. The reason is fairly obvious. Meissinger himself stated it pretty well: a monograph on the Biblical quotations in Luther's works would require many years of the most painstaking research (p. 29). However, Meissinger's plea has not gone wholly unheeded.

In 1942, more than thirty years after Meissinger's original recommendation, Gerhard Ebeling published a partial list of Luther's Bible quotations in his *Evangelische Evangelienauslegung.*[2]) Calling attention to Meissinger's insistence on the necessity of providing a complete statistical analysis, Ebeling readily and fully agrees with Meissinger that this would be an undertaking of vast proportions. He does not mince words in calling it a Utopian task: "die konsequente Ausführung ist eine utopische Aufgabe (p. 39)." Suffice it to say that Ebeling did not set out for Utopia. Instead he decided in favor of studying a comparatively small segment of Luther's works. He chose to compile the quotations found in the first four volumes of the scholarly Clemen edition.

This means that Ebeling's list of Luther's Biblical quotations is strictly and admittedly a sample. It is based on the selections from Luther's writings contained in this widely used edition. The selections are in the original languages, German and Latin, and from all periods of Luther's life. Since the collection is thoroughly representative of the most significant works of the man, the quotations occurring in them are in all probability similarly representative.

Ebeling's valuable statistics have been gratefully, even enthusiastically, received. The eager reception accorded them merely confirms the fact that scholars had been waiting for this information for a long time. There can be little question that the lists supplied by Ebeling filled a very real gap in Luther research. No less a scholar than Fritz Blanke of the University of Zürich welcomed them in the strongest terms for the light they threw on this long neglected aspect of Luther's work.[3])

The figures which are submitted here are more comprehensive but probably less representative than Ebeling's. Inasmuch as they were drawn up primarily to serve the needs of the Germanic scholar, they include only Luther's German writings. On the other hand it is believed that they are practically complete so far as the German works of Luther are concerned.[4]) They are of course based on the

---

[2]) Ebeling, Gerhard: Evangelische Evangelienauslegung (München: Lempp, 1942).

[3]) In: "Archiv für Reformationsgeschichte," 1943, p. 285.

[4]) The actual gathering of the material was done by Yale undergraduates, chiefly by Richard J. Browne, now at Notre Dame University, working under Yale's Bursary Plan and under a special grant from the Yale Graduate School.

complete Weimar edition rather than on the Clemen or any other partial or selective edition. Every authentic German work of Luther's was included.

The ground traversed by the present investigation was covered in part by Wilhelm Delle's article entitled "Luthers Septemberbibel und seine deutschen Zitate aus dem Neuen Testament bis 1522."[5]) However, besides limiting himself to the earliest period of Luther's writings, Delle does not go beyond stating the total number of the New Testament quotations occurring from 1516 to 1522. Useful as this figure is it leaves many legitimate questions as to distribution of the quotations among the various books of the New Testament unanswered. The chief merit of the statistical section of Delle's paper is to be seen in its completeness in a definitely circumscribed area. Based on the Weimar edition it is probably the pioneer investigation in the field of the Biblical quotations occurring in Luther's writings.

Every student interested in Luther's Bible citations is faced with a serious problem. Meissinger charged, first in 1911 and again recently, that the Weimar edition has not succeeded in having every Biblical quotation identified and recorded. It would appear, however, that this criticism applies chiefly if not exclusively to Luther's Latin works and not primarily to the German writings on which the present investigation is based. This unsatisfactory aspect of the editing of Luther's Latin works, especially of those contained in the early volumes of the edition, is perhaps not too surprising in view of the fact that the editors were of course Protestants who in the nature of the case were not too familiar with the Vulgate. Since Luther's Latin quotations are largely drawn from the Vulgate, it was perhaps to be expected that some quotations might not have been recognized by scholars to whom the Vulgate was no longer a living experience. Ever since Denifle hurled his serious accusations against Protestant Luther scholars for their unacquaintance with medieval Catholicism out of which Luther grew, this side of the Weimar edition has steadily improved until it reached the high level of excellence characteristic of Ficker's editing of Luther's early lectures on Romans, Galatians, and Hebrews.

Whatever the editorial shortcomings of Luther's Latin works, especially in the early years of the Weimar edition, it is safe to assume that the identification of the Biblical quotations in the German works has been far easier from the start and may therefore be expected to be much more reliable. Inasmuch as Luther's German Bible is still a very well known, if not indeed the best known, single book in German Protestant circles, especially among theological and probably also among philological scholars, we may rest reasonably assured that the vast majority of the German Biblical quotations were recognized and recorded when the respective volumes of the Weimar edition were prepared. It is possible, however, that some quotations, especially those antedating the official translations of the New and Old Testaments and frequently differing from the text established there, may not always have been fully recognized and indicated. This is admittedly a most difficult problem, probably not even visualized by Meissinger in all its implications. Even if the editors had made extensive use of the pre-Lutheran German Bibles, which incidentally did not become easily available in the Kurrelmeyer edition till after the beginning of our century, this extra effort would scarcely have helped

[5]) In: Jahrbuch der Luther-Gesellschaft, 1922.

materially in spotting the early quotations because they were clearly not based on any of the printed Bibles before Luther.

By and large, it is probably correct to believe that the identification of Luther's German quotations has been incomparably more successful than that of the Latin quotations. However this may be, the lists submitted in this paper are based on the Weimar edition. A few obvious errors that came to our attention have been corrected as we went along. A complete and systematic rechecking of the work done by the specialists who have edited the various relevant volumes was clearly not our task. Thus our lists are, to a very large extent, no more reliable than the Weimar edition itself. If this should sound too negative and pessimistic, we may express it positively by stating that our lists are, we hope, just as reliable as the great Weimar edition. What is contained in the figures submitted below is a statistical report on the Biblical quotations occurring in Luther's German writings as indicated in the Weimar edition. Any shortcomings of this edition will inevitably, with minor exceptions, show up in the lists here presented.

With all these imperfections, real and imaginary, pointed out and allowed for, we should not fail to record, however, that the present report is based on the best available edition which, numbering almost one hundred quarto volumes when complete, is usually held to be one of the most monumental editions of the works of a single author ever undertaken anywhere. It is furthermore unlikely to be superseded soon by another edition. The best we can hope for in the foreseeable future is a re-editing of some of the early volumes, especially volumes three and four containing chiefly the *Dictata super Psalterium*. It is very likely that the German works of Luther will stand as now published for a long time to come. Of the centuries that have gone by, only the eighteenth has succeeded in producing more than one edition of the complete works of the Reformer. It is highly improbable that the twentieth, half of which has already gone by without bringing the completion of the Weimar edition, will produce another edition to take its place. The justly famous Weimar edition, begun near the end of the nineteenth century, should really be looked upon as *the* edition of the twentieth century. It is pretty safe to assume that it will remain that.

Finally, so far as the indication of the Biblical quotations is specifically concerned, one should not forget that the Weimar editors undertook the immense task of verifying all of them and identifying many of them for the first time. This is far more difficult than is sometimes realized. Luther himself did not help his future editors much. In accordance with the usage of his age he merely indicated the chapter and never the verse, for the simple reason that the division of chapters into verses had not yet taken place during Luther's lifetime. Thus for every quotation used by Luther the verse of the chapter to which it belongs had to be established or at least verified if already supplied in a pre-Weimar edition. But the editors faced still more difficulties in the matter of the Bible quotations. Luther, relying more often than not on his phenomenal knowledge of the Bible, seldom took the trouble to look up the quotation he was about to use and generally depended on his memory. In other words, he usually did not verify his source. A not infrequent result of this "method" was that he sometimes mentioned the wrong chapter! Whenever he made a mistake of this sort, the editors had first to correct the chapter before trying to locate the verse. Giving a passage from memory without looking

it up is not the only difficulty Luther caused scholars of succeeding generations. It also happened frequently that Luther did not give any reference whatever. He probably assumed that his public, largely composed of conscientious readers of the Bible, would recognize the Biblical material without his help.

The list of quotations presented here for the first time partakes of the same imperfections. But it is the best that can be supplied at the present time without doing the work of all editors all over again. Imperfect as it thus may be, it has been long awaited and is here offered for what it is worth. Its usefulness to students of the Reformation and of the Christian tradition as a whole is so obvious and has so often been pointed out that it need not be set forth here again.

Since this is the first systematic report on the German Biblical quotations in all Luther's German works, it will be necessary to begin with fundamental factual material. After stating as early as 1911 that whoever would be willing to spend years of unremitting work on the Biblical quotations in Luther's writings would uncover new aspects of the genius of the Reformer and bring to light a wealth of new knowledge, Karl Meissinger suggested (pp. 29—30) that data as basic as those furnished by a purely numerical report on Luther's use of the various Biblical books would be most interesting and instructive to start the ball rolling. It is this basic introductory information that this paper proposes to supply.

Old and New Testament Quotations

Biblical Book	Number of Quotations	Biblical Book	Number of Quotations
1. Psalms	2311	23. Daniel	139
2. Matthew	2160	24. Philippians	132
3. John	1321	25. II. Thessalonians	130
4. Romans	1186	26. II. Samuel	126
5. Luke	986	27. II. Peter	119
6.I. Corinthians	863	28. I. Kings	116
7. Genesis	683	29. Colossians	112
8. Isaiah	649	30. Habakkuk	111
9. I. Peter	438	31. Numbers	100
10. Acts	407	32. I. Samuel	100
11. Galatians	371	33. Job	92
12. Exodus	354	34. Revelation	92
13. Deuteronomy	277	35. Leviticus	84
14. II. Corinthians	259	36. II. Kings	84
15. Mark	237	37. I. John	79
16. Ephesians	236	38. Ecclesiasticus	75
17. Hebrews	215	39. Esekiel	68
18. I. Timothy	214	40. Hosea	66
19. Titus	199	41. I. Thessalonians	65
20. Proverbs	191	42. James	61
21. Jeremiah	187	43. Ecclesiastes	57
22. II. Timothy	160	44. Jonah	57

Biblical Book	Number of Quotations	Biblical Book	Number of Quotations
45. Zechariah	55	60. Ruth	9
46. Judges	54	61. I. Maccabees	9
47. I. Chronicles	51	62. Lamentations	8
48. Micah	43	63. Judith	8
49. Joshua	35	64. II. Maccabees	8
50. Maachi	33	65. Obadiah	6
51. Song of Solomon	24	66. Philemon	6
52. II. Chronicles	22	67. Zephaniah	5
53. Ezra	21	68. Baruch	5
54. Haggai	21	69. Jude	5
55. Wisdom of Solomon	21	70. II. John	4
56. Amos	13	71. Prayer of Manasseh	3
57. Nehemiah	12	72. Nahum	2
58. Joel	11	73. Tobit	1
59. Esther	10	74. Additions to Esther	1

Frequency of Old and New Testament Quotations, Year by Year

Year	Number	Year	Number
1516	1	1532	64
1517	108	1533	212
1518	161	1534	91
1519	288	1535	49
1520	714	1536	18
1521	1612	1537	91
1522	4178	1538	139
1523	1072	1539	403
1524	404	1540	101
1525	1360	1541	209
1526	1044	1542	111
1527	1041	1543	940
1528	521	1544	54
1529	455	1545	256
1530	384	1546	12
1531	118	1535—46 (WA 48)	593

Frequency of Old Testament Quotations, by Periods

1516—1522

(prior to publication of first part of Luther's translation of the Old Testament)

Number: 2354

1523—1534

(from beginning of work on Old Testament to the first complete German Bible)

Number: 2842

1535—1546
(after the complete German Bible of 1534)

Number: 1493

Frequency of New Testament Quotations, by Periods

1516—1521
(prior to work on Septembertestament)

Number: 1727

1522
(the year of work on the New Testament)

Number: 2981

1523—1530
(prior to the great revision of the New Testament)

Number: 3570

1531—1546
(after the revision of the New Testament of 1530)

Number: 1807

By way of conclusion, a few of the most important facts and figures will now be summarized.

I. Basic Statistics

The number of Old Testament quotations in Luther's German writings is 6418. The first five individual books of the Old Testament with the largest number of quotations are the following:

Book	Number of Quotations
1. Psalms	2311
2. Genesis	683
3. Isaiah	649
4. Exodus	354
5. Deuteronomy	277

The number of New Testament quotations is 10 057. The first five individual New Testament books with the largest number of quotations are these:

Book	Number of Quotations
1. Matthew	2160
2. John	3121
3. Romans	1186
4. Luke	986
5. I. Corinthians	863

The total number of quotations from the Bible as a whole is 16 475. These are the first five books from the entire Bible with the largest number of quotations:

Book	Number of Quotations
1. Psalms	2311
2. Matthew	2160
3. John	1321
4. Romans	1186
5. Luke	986

The most important single fact that stands out from these data is the definite pre-eminence of Psalms and the Gospel according to St. Matthew. This means that Martin Luther is fully within the medieval tradition which, so far as we know now, also preferred Psalms and Matthew. Luther's personal preference and tradition completely coincided.

II. The Years of Highest Quotation Frequency

Old Testament

Year	Number of Quotations
1. 1522	1197
2. 1521	670
3. 1526	669
4. 1543	639
5. 1527	575

New Testament

Year	Number of Quotations
1. 1522	2981
2. 1521	942
3. 1525	837
4. 1523	746
5. 1520	487

The Whole Bible

Year	Number of Quotations
1. 1522	4178
2. 1521	1612
3. 1525	1360
4. 1523	1072
5. 1526	1044

It is quite clear that the twenties of the sixteenth century are the decade of the highest frequency of Biblical quotations in Luther's German writings. For the Old Testament, 1543 is also a year of considerable frequency.

So far as relative frequency by larger periods is concerned, the following figures were established:

Old Testament

Period	Number of Quotations
1. 1523—34	2842
2. 1516—22	2354
3. 1535—46	1493

New Testament

Period	Number of Quotations
1. 1516—22	4762
2. 1523—30	3570
3. 1531—46	1807

As regards the Old Testament, the middle period is clearly in the lead, with the early period in second place and the late period in third place.

In the New Testament, it is the early period that is characterized by the largest number of quotations. The middle period follows and the late period comes in last.

As far as the Bible as a whole is concerned, the early period is slightly in the lead, followed fairly by the middle period, with the late period rather far behind in third place.

III. The Order of the Most Frequently Quoted Individual Books of the Bible

Old Testament

	Year	Number of Quotations
1. Psalms	1. 1522	349
	2. 1525	333
	3. 1521	327
	4. 1526	256
	5. 1543	93
2. Genesis	Year	Number of Quotations
	1. 1522	192
	2. 1543	103
	3. 1523	52
	4. 1521	40
	5. 1527	38
3. Isaiah	Year	Number of Quotations
	1. 1522	182
	2. 1543	75
	3. 1521	52
	4. 1523	47
	5. 1527	47

4. Exodus	Year	Number of Quotations
	1. 1522	75
	2. 1543	46
	3. 1529	35
	4. 1521	31
	5. 1523	21
	6. 1526	21

5. Deuteronomy	Year	Number of Quotations
	1. 1543	52
	2. 1522	45
	3. 1521	29
	4. 1525	22
	5. 1529	21

The twenties and the single year 1543 are the years of greatest frequency for the Old Testament quotations from the five most frequently quoted books.

New Testament

1. Matthew	Year	Number of Quotations
	1. 1522	675
	2. 1521	182
	3. 1525	120
	4. 1529	101
	5. 1527	97

2. John	Year	Number of Quotations
	1. 1522	444
	2. 1521	85
	3. 1543	76
	4. 1525	75
	5. 1523	73

3. Romans	Year	Number of Quotations
	1. 1522	335
	2. 1525	176
	3. 1521	104
	4. 1523	80
	5. 1527	60

4. Luke	Year	Number of Quotations
	1. 1522	382
	2. 1521	84
	3. 1525	66
	4. 1523	64
	5. 1520	51

5. II. Corinthians	Year	Number of Quotations
	1. 1525	40
	2. 1521	39
	3. 1522	36
	4. 1523	19
	5. 1526	16
	6. 1527	16

Again the twenties are clearly the years of highest frequency of quotations from the five most frequently quoted books of the New Testament. The year 1543 is important for the Gospel according to St. John.

For the five most frequently quoted books of the Bible as a whole, the same situation prevails: the twenties and the single year 1543 are easily in the lead so far as the number of quotations is concerned.

Buchbesprechungen

Richard Schlatter, *Private Property. The History of an Idea.* New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1951. Pp. 284. $ 2.50

In this history of an idea the author endeavors to demonstrate "the essential continuity of Western civilization." From the classical antiquity of Greece and Rome to the present century the story of an idea unfolds. In the process there appears a fascinating panorama of the manner in which some of the great minds in history have rationalized man's right of possession.

Because of the extensive scope of the monograph, no one era receives as much attention as its devotees might wish. Chapter V, dealing with the crucial sixteenth century, devotes 46 pages to Lutheran, Reformed, Anglican, Anabaptist, and Roman Catholic views concerning private property. This provides little more than a series of quotations and generalizations with regard to Luther, Melanchthon, Calvin, John Ponet, the English Jesuit Robert Parsons, and the French theorist Jean Bodin.

Even though the author correctly states that "the chief theoretical problem which the religious leaders had to deal with arose out of the confiscation of ecclesiastical wealth and the general transfer of property from an old to a new class of owners" (p. 77), he tends to give a confused and sometimes misleading picture. Particularly when he generalizes that the Reformation was "an all-out attack on established authority," he reveals his completely secular point of view; a view which places him in line with Troeltsch and Tawney. Thus, "Lutheranism apparently permitted an appeal to the law of nature when it was a question of protecting property from the ravages of Catholic rulers [as in the siege of Magdeburg, 1550]; it denied that appeal when it was made by peasants against Lutheran holders of property" (p. 93).

What seems to be lacking is not only a clear perspective of illustrative historical situations but also a theological grasp of the religious movements of the sixteenth century. This is not unusual when an idea is portrayed out of its social and religious

context. How different, for example, Schlatter's presentation of Lutheranism would have been if he had used the writings of such scholars as Karl Holl and Werner Elert.

One is, however, indebted to Schlatter for pointing out the need — at least in English — of a more thorough investigation in that area of sixteenth-century history where Christian faith and private property are partners. A step in this direction is suggested by Paul L. Lehmann's chapter, "The Standpoint of the Reformation," in *Christanity and Property*, edited by Joseph Fletcher (Philadelphia: Westminster, 1947).

Luther Theological Seminary, St. Paul, Minnesota *E. Theodore Bachmann*

Henry Strohl, *La Pensée de la Réforme.* (Manuels et Précis de Théologie, T. 32.) Neuchâtel—Paris, Delachaux et Niestlé, 1951. 264 S.

Im Unterschied zu den Bestrebungen in der heutigen reformationsgeschichtlichen Forschung, das Besondere in der theologischen Gedankenwelt einzelner Reformatoren zur Geltung zu bringen und sowohl ihre Theologie als Ganzes als auch einzelne charakteristische Seiten ihrer Anschauungen herauszuarbeiten, unternimmt der Verfasser des vorliegenden Werkes den recht beachtlichen Versuch, eine Darstellung der reformatorischen Theologie als einheitliches Ganzes zu entwerfen. Nicht das Unterscheidende, sondern das allen Reformatoren Gemeinsame soll hier herausgestellt werden. Der Verfasser zieht dafür ebenso Luther und Melanchthon wie Butzer und Calvin, Zwingli und Ökolampad heran.

Ohne auf die geschichtlichen Voraussetzungen einzugehen, die die verschiedenen Typen reformatorischer Anschauungen bedingt haben, konzentriert sich der Verfasser unmittelbar auf seine Aufgabe, das gemeinsame theologische und religiöse Gut der Reformation zu beschreiben. Nach seiner Auffassung wird diese Betrachtungsweise den verschiedenen Erscheinungen der Reformationszeit gerechter, als wenn sie in ihrer Besonderheit für sich genommen werden. Nach seiner Überzeugung ist die Übereinstimmung unter den Reformatoren auch größer, als sie selbst und ihre Zeitgenossen gesehen hätten. Die Differenzen seien durch die geschichtliche Lage verursacht und hätten ihrerseits verschuldet, daß sie nicht aufeinander hören konnten.

Ausgehend von der Gotteserfahrung, vom Glaubensverständnis und der Gebetsauffassung der Reformatoren gewinnt der Verfasser bereits ein breites Fundament gemeinsamer Positionen. Von hier aus wird es ihm möglich, zur Behandlung des reformatorischen Schriftprinzips überzugehen. Eine gewisse Parallelität der Anschauungen wird hier deutlich, ohne daß der Verfasser auf die Hermeneutik von Luther bis Calvin im einzelnen eingeht, wo sich doch gewisse Differenzen ergeben müßten. Nicht anders ist sein Verfahren bei der vergleichenden Betrachtung der Rechtfertigungslehre. Die grundlegenden Motive werden zwar bei jedem der Reformatoren betont, aber auf die Rechtfertigungsauffassung kann auch hier nur summarisch eingegangen werden.

Ist in den Grundprinzipien der Reformation, in der Schrift- und Rechtfertigungslehre die Gemeinsamkeit aller reformatorischen Theologen erschlossen, so ist es deutlich, daß diese auch in allen abgeleiteten Fragen bestehen muß. Der Verfasser behandelt in weiteren drei Abschnitten die „Gegenstände des Glaubens",

die Gotteslehre und Christologie, um abschließend zur Lehre von der Kirche und zur Staatsauffassung zu kommen.

So anregend und warm die Darstellung geschrieben ist, so stark stellenweise die gemeinsamen Züge tatsächlich nachgewiesen sind, so bleiben doch manche Fragen übrig, vor allem die Frage, ob abgesehen von menschlichen Verschiedenheiten nicht doch sachliche Differenzen in der Grundauffassung der Reformatoren begründet sind und trotz der Gemeinsamkeit auch ihr Recht haben. Als Versuch einer Gesamtauffassung der reformatorischen Theologie ist die vorliegende Arbeit aber beachtlich und für den Historiker nicht weniger interessant als für den systematischen Theologen.

Münster/Westfalen — *R Stupperich*

Uuras Saarnivaara, *Luther Discovers the Gospel.* St. Louis, Concordia Publishing House, 1951. Pp. 146

Professor Saarnivaara, who occupies the chair of theology at Suomi Theological Seminary, Hancock, Michigan, first prepared this study of the young Luther as a doctoral dissertation for the University of Chicago in 1945. Three years later it was published in Finnish along with two others of his essays on Luther's thought. Now it has been rewritten and is presented to the English reading public.

In his examination of the process of Luther's discovery of the Gospel, the author contends that many of the leading conclusions of recent Luther research are in error and that there needs to be offered, therefore, a new interpretation of the nature of Luther's development, as well as a different representation of the nature of the Gospel as it finally came to be understood through Luther's discovery.

To begin with the latter, it is held that much of modern Luther scholarship has misunderstood the doctrine of justification as interpreted by Luther following the tower experience. Though the tendency of recent study has been to stress the sanative factors, Luther himself stressed the forensic. Thus, justification refers not to a process of divine healing and moral renewal accompanied by divine forgiveness, but simply to the act of forgiveness itself, defined in terms of the imputation of Christ's righteousness and thus the declaration of the sinner as righteous. Moral renewal will follow in the sanctified life, but justification in the sight of God does not depend upon it. The foundation of justification, therefore, is not what God does in one, but what Christ does for one. Justification conceived in the former sense is really still in the "Augustinian-Catholic" tradition. Only in the latter sense is it evangelical.

With this understanding in mind, Professor Saarnivaara then examines the records of the young Luther in order to reconstruct the process of his evangelical discovery. Here it is maintained that Luther experienced two major crises during the course of his development. The first occurred probably in October or November of 1512 and is called his conversion. This came about through the help of Staupitz and resulted in Luther's coming to a personal faith in the forgiveness of sins in Christ. Prior to this time problems posed by thoughts of predestination and by a false conception of repentance made impossible an inner appropriation of divine forgiveness. But through the essentially evangelical counsel of Staupitz these were cleared away, and absolution became a reality in Luther's experience. Still this

was not in itself a full discovery of the Gospel, for the entire theological meaning of the personal awareness had not yet been grasped. Rather, Luther was to progress toward that final insight for another six years, the fullness of understanding finally coming in the tower experience which is dated 1518. It was here, so it is held, that the "Augustinian-Catholic" view of justification was finally set aside, and its forensic meaning became for the first time truly clear. Two lines of evidence converge toward this conclusion. First, there are the direct testimonies of Luther in his *Tischreden* and the 1545 preface to his collected works which point to 1518 as the year of the tower experience. And second, an examination of the writings of the young Luther reveals that the "Augustinian-Catholic" idea prevailed throughout all the early lectures and was not replaced by the new insight until the writing of his *Sermo de triplici iustitia* in 1518. It is also further argued that the tower experience must refer to the discovery of the forensic view of justification rather than the "Augustinian-Catholic," for the latter was widely taught in Luther's day and thus could hardly have been the object of a remarkable discovery.

Because of its radical reconstruction of Luther's early development, as well as its careful documentation of its point of view, this volume will need to be read and evaluated by many. The present reviewer, however, did not find its argument persuasive, for it seems to him that the character of the crisis faced by Luther leading to his evangelical discovery and thus the essential content of the discovery itself are not properly identified. Saarnivaara represents Luther's problem, following his "conversion" of 1512, as involving continuing uncertainty of salvation in so far as justification was felt to rest not only upon the objective fact of forgiveness but also upon one's subjective state of moral renewal, even though that renewal was brought about by divine action. Thus a theology which focused the gaze inward left him uncertain and constantly searching for further evidences of grace. The solution came in 1518 with the discovery that justification in the sight of God occurs simply and entirely through God's declaration and his imputation of the righteousness of Christ to the sinner — for here assurance rests wholly upon what faith affirms God to have done outside the individual, rather than upon what is sought in supporting evidence from within the structure of one's own moral life.

Yet one wonders if this is actually the picture of Luther's struggle. Rather, in this reviewer's mind, the problem leading to the discovery was simply the familiar problem posed by a concept of God's righteousness as active and thus punishing in character, with the further assumption that this divine judgment must be avoided largely through the efforts of human virtue. Saarnivaara dismisses this formulation of the problem by saying that the "Augustinian-Catholic" interpretation of justification, which denies the saving quality of human effort and virtue, was widely taught in Luther's day and that he therefore must have been familiar with it. But the records indicate that, regardless of the type of teaching prevalent, Luther's own theological heritage was nominalist, derived in considerable measure through the works of Gabriel Biel, and thus of the voluntarist sort which placed heavy emphasis upon the power of the human will to placate the wrath and win the favor of a judging God. So his problem was one of desperation by the futility of his own efforts — as those efforts were exerted within the whole framework of the nominalist understanding of the close-knit relations between merit and grace. And then the solution of his problem also appears to be the familiar

one, namely, the discovery of the passivity of the righteousness of God and thus the entirety of man's dependence upon God for salvation. It is important, of course, to determine whether Luther's awareness of the passive righteousness of God led him to a view of justification which included the fact of moral renewal or to a view composed entirely of the idea of imputation. But this issue does not seem to be involved basically in either Luther's struggle or his solution of the problem through the evangelical discovery. The problem faced by Luther in his truly desperate agony was not one of what God gives, but whether God gives. And the solution of the struggle came, therefore, not simply through the redefining of the nature of the gift, but rather through the realization for the first time that a gift indeed was being given.

This would, of course, mean once more an earlier dating of the tower experience than Saarnivaara's theory would permit, for certainly in the *Lectures on Romans* and even earlier in the *Lectures on Psalms* the factor of human merit in salvation is repudiated and justification is understood to be entirely a work of grace. And it would also mean that the Luther of these early lectures was not still involved in his personal struggle, as Saarnivaara's theory holds, for the problem had been basically solved through his realization of the fact of salvation solely through divine mercy. Nor, in the judgment of this reviewer, can the fact that justification in these lectures has sanative as well as declarative elements, be used as an argument for continuing struggle. On the one hand, it is debatable as to whether Luther ever really separated sanctification from justification, though with this Professor Saarnivaara would be unable to agree. And on the other hand, it can also be questioned as to whether forgiveness or imputation of righteousness in these lectures depended, even "in part," as Professor Saarnivaara suggests, upon the fact of moral renewal. This reviewer finds more adequate that interpretation which sees the sanative and forensic factors of justification joined together in Luther's thought in an inseparable unity which in its totality is God's act. Here there is no prior nor subsequent, but the singleness of God's action as he both heals and forgives the sinner. And here too, it might be added, there would be no necessity for basing religious certainty upon experience or evidences from life, as Professor Saarnivaara suggests with respect to the Luther of the early lectures. Rather, in this reviewer's judgment, that certainty rests for Luther simply and fundamentally upon God himself as one whose love is sufficient for the sinner's redemption.

Professor Saarnivaara has added to the literature on the young Luther a writing which will be the occasion for much discussion, the more so because it is thoughtfully written and its argument clearly presented. Whether one agrees or disagrees with its underlying thesis, one can appreciate its potentially large usefulness in stimulating for many an initial examination or a more extended reexamination of the important historical and theological issues with which it deals.

Pomona College, Claremont, California — *John von Rohr*

Hermann Barge, *Luther und der Frühkapitalismus* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, No. 168, Volume LVIII, part 1). Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951. Pp. 64

It is gratifying to know that the regular publication of the "Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" has been resumed under the able editorship

of Professor Heinrich Bornkamm of the University of Heidelberg. Among the first significant studies selected by the new editor for this well known series is this scholarly treatment of Luther's economic views by the late Professor Hermann Barge, first published in the little known and virtually inaccessible *Evangelisch-sozial* (1937—38).

Although Professor Barge published this study at the time when numerous heated attacks were being made upon Max Weber's thesis concerning the relation of Protestantism and capitalism, it is exceptionally dispassionate and ranks among the most lucid statements concerning Luther's economic views. After a succinct historical summary of the classical, Christian, and Germanic attitudes toward economic matters, in which he points out that opposition to usury and similar practices was not te be found solely in agricultural communities, the author makes a thorough analysis of virtually all Luther's statements relating to economic matters. He concludes that Weber and Troeltsch were wrong in assuming that Luther was poorly informed about the business world and its practices and that his views were reactionary as compared with those of late medieval scholasticism. He not only adduces the testimony of the economist Schmoller to show that Luther had a remarkable grasp of the principles of economics, but makes it clear that he had in common with earlier scholasticism only the determination to apply Christian ethics to curtail avarice in business, especially in the credit system as he saw it in operation in the Germany of his day.

Luther, according to the author, did not arrive at his views by means of scholastic speculation on the basis of well established authorities, but by independent observation. Realizing that the principles of the Sermon on the Mount and the three Christian ways of disposing of property — permitting the seizure of one's possessions by force, giving to the needy without hope for return, and loaning without interest — could not be applied to secular business transactions, Luther urged the more practical observance of equity and Christian ethics, that is, the law of nature and the law of Christian love, in the light of the individual conscience. The reformer did not consider these two contradictory, as Troeltsch maintains, but insisted that equity support Christian ethics and hoped that economic practice and civil law would be brought into harmony with both. He wanted primarily to regulate avarice, which he considered the secular counterpart of spiritual blasphemy.

Barge further shows that Luther, in his attacks upon both the avarice of the merchants and the casuistry of the late-medieval scholastics, demonstrated particular originality in his discussions concerning interest, not the present-day "rate of interest," but interest in the canonical sense, which a creditor bought and which involved the *damnum emergens* (damage resulting from a tardy return of the capital) and *lucrum cessans* (profit lost because the creditor could not himself use the money loaned). Since Luther believed that the buying of interest would eventually encumber most property with burdensome debts and thereby ruin Germany, he proposed the following reforms: (1) that the buying of interest be permitted only if there is security in the form of real estate, but security limited to the productive property from which the debtor hoped to make the money with which to repay the loan; (2) that the creditor must share the risk with the debtor, for the latter is at God's mercy; (3) that the debtor, not the creditor, has the right to determine when the capital is to be returned; (4) that the creditor must

be reimbursed for any losses incurred because of the loan; and (5) that, if the above conditions are met and both parties profit, interest of five, six, or even seven per cent may be charged. However, the buying of interest without security might be permitted to provide the aged and minors with a livelihood. This exception he called a *Wucherlein*, or "little usury."

Luther was particularly severe in his criticism of the avarice of those monopolistic merchants who as a matter of general practice robbed the people, particularly in times of scarcity and famine. Barge points out that Luther would have the government enforce upon them a just price based upon the daily earnings of a laborer and not upon supply and demand. But he also makes it clear that the reformer did not follow those ascetics and economic radicals who condemned private property or urged debtors to cancel their debts contrary to prevailing law. He feared the social revolutionary consequences of the left-wing desire rigidly to apply the Mosaic law to sixteenth-century circumstances. He considered wealth a gift of God which is evil only when it masters man instead of being mastered by him.

Although Barge concludes that few of Luther's contemporaries and followers — not even Melanchthon — accepted his economic views, he seems to imply that Calvin, by permitting Geneva to pass a law nullifying the prohibition of loaning on interest (1547), by not accepting the Biblical arguments against interest, and by denying the Aristotelian hypothesis that money is sterile, paved the way for the strong capitalistic interests of the Calvinists after the middle of the seventeenth century and the complete secularization of economic activities. His statement that the problem of interest constantly occupied Calvin (p. 54) indicates a lack of familiarity with the works of Calvin. The Genevan reformer did not write half as much on the subject as did Luther. He did not even seem to know the legal meaning of the word "interest," and only late in life learned that Aristotle was the author of the maxim that money is sterile. Although Calvin did not oppose the above-mentioned law permitting loans at a moderate legal rate, he followed Luther in stressing the importance of obeying the laws of equity and infusing all economic life with the spirit of Christianity. He was as hostile as Luther to the growth of a completely secularized capitalism and bitterly attacked avaricious business speculation, loans without security, and accumulation of wealth at the expense of the poor. However, Barge is correct in stating that the spiritual followers of Calvin failed to infuse economic life with this spirit — which was also true of the spiritual followers of Luther and the medieval scholastics —, and in suggesting that Luther's emphasis upon economic ethics founded on Christian love and the universal principle of equity might help solve the critical economic problems of our own day.

The Ohio State University — *Harold J. Grimm*

Manfred Krebs, *Baden und Pfalz, Quellen zur Geschichte der Täufer*, Band IV. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXI.) Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951. 537 S. Geb. 38,50 DM, brosch. 36,— DM.

Karl Schornbaum, *Bayern, II. Abteilung, Quellen zur Geschichte der Täufer*, Band V. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXIII.) Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951. 314 S. Geb. 22,50 DM, brosch. 20,— DM

The appearance of these two volumes, marking the resumption of publication of the notable series of Anabaptist documentary sources begun by the Verein für Reformationsgeschichte in 1930 (Vol. I, Bossert's *Württemberg I* in 1936; Vol. II, Schornbaum's *Bayern I* in 1934; Vol. III, Lydia Müller's *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter* in 1938) is a source of much satisfaction. The assurance that the original project, designed to present all Anabaptist archival sources in the German-speaking area of Central Europe, can now be carried through to completion with the support of the American Mennonites, and that we may expect publication of Lydia Müller's second volume, Bossert's second Württemberg volume, and Adam's volume on Alsace in rapid succession is still more encouraging. That a similar volume on Hesse and one on Zürich, both by other publishers, have come off the press at almost the same time marks the present period as a most exceptional one for Anabaptist publications. At last the documents necessary to the writing of a comprehensive history of Anabaptism are being made available to scholars. The Verein für Reformationsgeschichte and the cooperating Mennonitischer Geschichtsverein are to be congratulated on their achievement in continuing this important project.

The volume of Baden-Pfalz documents, edited by Dr. Manfred Krebs of the Karlsruhe Landesarchiv, is in the finest tradition of German scholarship and is handsome in appearance. It covers not only the larger territories of the Markgrafschaft Baden and the Kurpfalz, but numerous smaller civil and ecclesiastical units: Pfalz-Zweibrücken, Zweibrücken-Bitsch, Leiningen, Kürnbach, Fürstenberg, Harmersbach, Klettgau, and Vorderösterreich; the cities of Speyer, Landau, Strassburg (right side of Rhine only), Konstanz, Überlingen; the bishoprics of Speyer, Straßburg, and Konstanz, and Kloster Salem. That in these territories more than 150 places are shown by the documents to have had Anabaptists is evidence of the strength and extent of the movement in this area, and that the documents continue to report Anabaptists into the 17th century supports the impression. The preface by Dr. Krebs is particularly valuable not only in explaining the principles and problems of the edition, but in pointing out what the documents do and do not contain, as well as summarizing the spread of the movement. It is a great disappointment to learn how much Anabaptist archival material is lost forever so that the full understanding of the movement in this area can probably never be attained, as the editor himself confirms. It is also disappointing that so much of the available material relates to the administrative measures of the civil authorities in dealing with individual Anabaptists and problems relating to property and inheritance, rather than the theological, spiritual, and ethical aspects of the movement. There are other significant 16th-century materials of this latter character, such as the report of the *Frankenthal Gespräch* of 1571 (710 printed pages, editions of 1571 and 1573), now rare, which unfortunately could not be included.

The volume, *Bayern II*, edited by Dr. Karl Schornbaum, long director of the Nürnberg Landeskirchliche Archiv, is also of high quality, though lacking the interpretative foreword of the Krebs volume. It covers the imperial cities of Regensburg, Kaufbeuren, Rothenburg, Nördlingen, Schweinfurt, and Weissenburg, and fortunately adds valuable documents for the Markgraftum Brandenburg, which either had to be omitted from the previous volume, *Bayern I*, or were

discovered since the publication of this volume. Three further volumes are planned to complete the coverage of Bavarian archives: III, Nürnberg and Augsburg; IV, the Franconian bishoprics, Eichstätt, Bamberg, and Würzburg; and V, the ecclesiastical and secular territories of Upper and Lower Bavaria.

Goshen College, Goshen, Indiana *Harold S. Bender*

Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte, Vierter Band, Wiedertäuferakten 1527—1626. Bearbeitet nach Walter Köhler, Walter Sohm, Theodor Sippel von Günther Franz. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, 11.) Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, G. Braun, 1951. XXIV, 574 S. 25,75 DM

The great undertaking of the *Verein für Reformationsgeschichte* to publish all the documents dealing with the Anabaptists of the Reformation and Post-Reformation period in the German language area, which is now again making rapid strides, did not include Hesse, since the Historical Commission for Hesse and Waldeck had already, as early as 1909, untertaken the publication of the Anabaptist documents in this area as a part of its series of source publications for the history of the Reformation of Hesse. Though much work was done early, a long delay (1915—1938) ensued, extended by the Second World War. The payment of the printing costs by North American Mennonites finally made possible the separate publication of the Anabaptist documents ahead of the rest of the series.

It is a stately, well-edited, and unusually valuable volume which Günther Franz (and Theodor Sippell) have finally given us. Fortunately it includes material previously published elsewhere in scattered and in part inaccessible places, so that here in one volume we have the total Anabaptist material for this important section of Middle Germany. Remarkably few of the original documents have been lost, which is in marked contrast to the situation in Baden and the Pfalz (see the volume edited by Manfred Krebs for this area in the VRG series). It is particularly valuable that all court testimony, legal opinions, and confessions are published in full, even though some of the other documents appear only in summary form.

Historical annotations, elucidating the occasion and background of the documents as much as possible, as well as data concerning the persons mentioned, would have added much to the usability of the volume. This lack is in part, but only in part, made up by the 40-page index of names (*Namenweiser*) which gives, wherever possible, the titles and terms of offices of officials with the death dates, occupations, and addresses of others, and a 10-page glossary of Middle High German and dialect terms.

Particularly important documents are the following: the testimony at Melchior Rinck's examination in Marburg, August, 1528 (3—16); trial records of December, 1529 — June, 1530, concerning Anabaptists in Grossenbach (20—27); similar records relating to Melchior Rinck and others, November—December, 1531 (41—48); similar material of June—July, 1533, on Anabaptists at Sorge; documents connected with the preparation of the important Anabaptist mandate of 1537 (98—146); the confession of George Schnabel of 1538 (165—180); the report of Bucer's disputation of October, 1538, with the Anabaptists at Marburg (213—237); the confession of Peter Tesch and others of December, 1538 (247—257); theological

opinions concerning the teachings of Hans Raiffer, 1555 (332—338); theological opinions of Flacius Illyricus, Garnerius, and Pistorius as to whether the child of an Anabaptist is to be forcibly baptized, 1569 (352—372); the confession of the Swiss Brethren in Hesse, 1578 (404—440); followed by a refutation by the pastors of Marburg (441—463), and a reply to the refutation by the Anabaptist leaders (463—472); and letters of Moravian Anabaptists to their relatives in Hesse, 1587 (496—503) and 1597 (506—515).

Seldom has a territorial volume of Anabaptist documents given so much material (both self-testimony and statements of opposition theologians) concerning the doctrines and practices of the Anabaptists, as well as material tracing the development of the governmental policy toward them. This is of particular importance since Philip and his successors adopted a much milder policy toward the Anabaptists than their contemporaries in other parts. There is also much evidence here of the close connection between the Moravian and Hessian Anabaptists, and of the missionary work of the "apostles" from Moravia in this region.

The Historical Commission of Hesse and Waldeck is to be complimented on this excellent volume, a major contribution to the definitive study of the Anabaptists of Middle Germany.

Goshen College, Goshen, Indiana *Harold S. Bender*

Maria E. Nolte: *Georgius Cassander en zijn oecumenisch streven* (with English Summary). Nymegen, Dekker & van de Vegt N. V., 1951. Pp. VIII, 254. 7,90 f.

This study of George Cassander (1513—65) was done by one who knows the subject and writes about it effectively. In successive chapters the author gives a survey of Cassander's life and works and describes him as humanist, as advocate of principles of irenicism and of toleration, as a Catholic, and as a man. An appendix introduces one to the subject of Cassander's influence in the sixteenth and seventeenth centuries. The bibliography (pp. 235—242) is seven parts secondary sources to one part primary; but this is deceptive, for the book stands almost entirely on primary documents. Fully one-half of it consists of direct quotations from or paraphrases of the texts. Now and then, but very seldom, does the author slip in a Latin sentence. The hundreds of lines of translation testify of Dr. Nolte's ability as a Latinist; one can check for oneself, for on p. 234 has been printed the Latin text of Cassander's daily prayer, and on pp. 213—4 is a Dutch translation of it. The author's Dutch has the elegance of simplicity. The style never strives for impressionistic effects. It rather flows like a quiet river. It is a style worthy of the subject matter. The author's Dutch stands in some contrast to the English of the Summary (pp. 248—254); while there is the same clarity, it too often is unidiomatic. While the English Summary enhances the book's usefulness, it does not do it justice. Either the world should learn Dutch to read it, or the book should be translated.

The life of Cassander spans a period that knew Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, the early Jesuits, the Council of Trent, Charles V, Francis I, and Henry VIII. Some of the best standard textbooks on the Reformation barely mention Cassander, yet time was when he was sought by some of the great to help mend the torn church. He was a capable humanistic scholar, a researcher in early church history,

and above all a man who had something of a plan for reuniting the churches. He has so largely been forgotten, possibly because a sixteenth-century man had to be spectacular to be remembered. There can be little doubt but that religious partisanship damaged his reputation, for, according to it, to be an irenicist was to be unprincipled. One can agree with the author's statement that Erasmus continued famous because of his eminence in several fields and because of his shining style, while Cassander's name was generally associated only with ecumenical efforts. The blackening of his name could virtually expunge his memory, for no *Praise of Folly*, *Familiar Colloquies*, or critical edition of the New Testament could save it.

Nevertheless Cassander towers above Erasmus as an ecumenicalist. He truly sorrows over the ecclesiastical schisms, while Erasmus affects a kind of disdainful aloofness. Wherefore, in this sense at least, it has been felt by many that Erasmus and Voltaire are kindred spirits. Cassander and Erasmus both appear to have been aware of the general ignorance on the part of the Catholic clergy and people with respect to even the cardinal points of faith, and that the uncritical acceptance or rejection of the Reformers' doctrines and practices stemmed largely from this general ignorance. Erasmus largely withdrew himself from theology, taking refuge in Christian ethics. Cassander saw more deeply, however, for he realized that creedlessness ends in loss of distinctiveness. He felt that the Catholic Church was more largely correct theologically than the Protestants, e. g., on the necessity of tradition as well as Scripture. But he refused to call Luther and Calvin heretics because he believed that they were not in basic disagreement with Rome. On the other hand he sought to find a common ground for all churches in the era of the early church which ended approximately with Gregory I. He wanted to include the Eastern Church as well as the Protestant. He preferred the name Catholic to that of Roman Catholic.

Cassander reflected much on the question of compelling heretics to reject their errors. While he included the major Reformers within the Catholic pale, he excluded the Anabaptists. He would permit the use of force with moderation, but never killing, save when heresy turned into civil revolt; but in the latter case killing was not because of heresy as such, but because of mutiny against the powers that be. Cassander did not argue about this in the abstract only. He advocated love as the proper substitute for force. He held that the churches lacked the forbearance and patience and the living practice of charity required by love, both toward each other and the heretical Anabaptists. Dr. Nolte tells of visits which Cassander made to Anabaptists, thus illustrating by deeds what he taught.

The author is evidently fond of Cassander. Yet there is no hesitation to ask forthright questions about him. One of these is whether he could have been sincere in his professions of loyalty to the church. The answer which is in the affirmative is defended by what the historian may consider good sense. The Catholic Church of the sixteenth century was not the same as it is today. That is, on a number of points in dispute she had not spoken clearly. Even after the Tridentine sessions were over the Council's dicta had not had time to gain the acceptance of general consent, at least not by 1565, the year of Cassander's death. The great passion of his life remains a reminder that, if ecumenical Christianity is once again to flourish, it must have a common basis in faith and all parts of Christendom must be animated by charity.

While Cassander sought to bridge the breach in the church by means of both truth and love, one may ask how well he succeeded. Obviously he failed, judging by events. He may, however, have left seeds which are awaiting good earth in which to sprout. In any case, Cassander's formula of church union maintains that the ecumenical church must include parts of the church — Roman, Greek, Protestant — and that inexpendable requisites are love of truth and charity. Cassander also set an example of research in church history with a view to finding common ground for all. His effort in this respect contrasted with that of many others who have preferred to use history for polemical purposes. In these researches Cassander was in a way too much the child of his times to be of great help to us. He could not speak as enthusiastically of the medieval period as he could of the early period of church history. Yet for true church union it would seem a requisite for all parts to look upon the medieval period as a common possession. Cassander's own formula would demand it. Being a historian rather than an ecclesiastic, I incline to see in his formula an inspiration for the study of the medieval period with both a love of truth and the sense that it belongs to all of us. Anything less is a kind of Donatism.

The Appendix on Cassander's influence in the sixteenth and seventeenth centuries succeeds only in showing how attractive is its subject matter. I have said that it introduces the subject. It is to be hoped that Dr. Nolte will pursue it and provide it with the kind of documentation the present volume has taught us to expect. The very least we should have is a sketch of the thought of men like Casaubon and Du Vair (misprinted as Var, p. 222), in the manner of the pages on Grotius. The treatment of Cassander's influence on William the Silent gives one the pangs of Tantalus. There should be rewards in exploring the reunion efforts in the era of Leibnitz, who names Cassander twice in an essay written in 1670 (J. E. Erdmann: *G. G. Leibnitii opera philosophica*, pars prior, pp. 56, 57). In the same essay Leibnitz mentions, among many others, Marcantonio the Dominis, Wicelius, and Grotius. A reviewer should not presume to tell the author how the Appendix should have been written. However, since this is the kind of book which should be made available (through translation) for wider use, I cannot refrain from expressing the hope that the author will expand the Appendix into a solid chapter.

University of Oregon *Quirinus Breen*

Erich Kuttner, *Het Hongerjaar 1566*. Amsterdam, N.V. Amsterdamsche Boek- en Courant-Maatschappij, 1949. 454 S., geb. 7.25 f.

Als „document humain" und Vermächtnis eines vom Nationalsozialismus vernichteten deutsch-jüdischen Menschenschicksals verdient dieses in der Emigration niedergeschriebene Werk, dem der Amsterdamer Historiker J. Romein Worte des Gedenkens mit auf den Weg gab, größte Beachtung. Hingegen ist es — darin kann man sich nur das Urteil der niederländischen Fachkritik zu eigen machen[1]) — als wissenschaftlicher Beitrag zur Erforschung der niederländischen Reformationsgeschichte mit großen Mängeln behaftet. Die Art, wie sich hier ein Nichthistoriker und Nichtniederländer in die bewegten Anfangszeiten des niederländischen Auf-

[1]) Vgl. in Sonderheit P. J. van Herwerden, Bijdragen voor de geschiedenis der Nederlanden 5 (1951), S. 318ff.

standes hineingelebt hat, nötigt (darin hat Romein recht) Respekt ab, aber die Anwendung der Prinzipien der materialistischen Geschichtsauffassung Kautskyscher Prägung auf diese Zeit bedeutet doch ebensowenig die Gewinnung eines ihr adäquaten Maßstabes wie etwa die Beurteilung der deutschen Reformation von dem im Sinne des Klassenkampfes gedeuteten Bauernkriege her. Die Ersetzung des zeitgenössischen Ausdruckes „Wunderjahr" durch „Hungerjahr" zur Bezeichnung des niederländischen Bildersturmjahres am Vorabend der Unabhängigkeitskämpfe ist programmatisch und beleuchtet den Gesichtswinkel, unter dem K. das gesamte zeitgenössische Geschehen verstehen möchte. Von den vier Abschnitten des Buches behandelt der erste die wirtschaftlichen und sozialen Zustände des 16. Jahrhunderts, der zweite und dritte das allmähliche Heranreifen einer revolutionären Situation und ihren Ausbruch, der letzte das Wiederabklingen und die Gegenrevolution — alles mit dem Bestreben, aus den angeblich durch eine bürgerliche Geschichtsschreibung um die Vorgänge gebreiteten ideologischen Umhüllungen die materiellen Triebkräfte wieder herauszuschälen.

Im einzelnen sucht K. zu zeigen, daß 1. das Jahr 1566 nicht zum Vorspiel, sondern bereits zum Aufstand selber gehört; 2. bis heute bei der Beurteilung dieser Zeit dem einfachen Volke viel zu wenig Beachtung geschenkt wurde, hingegen 3. die Rolle des Adels überschätzt worden sei; 4. der Bildersturm vor allem dadurch entstanden sei, daß das unzufriedene Bürgertum die Erregung des Volkes, die es selbst entfacht hatte und die nun seinen eigenen Besitz bedrohte, auf die Kirche ablenkte und daß mithin 5. die Bewegung von 1566 keine rein religiöse Bewegung gewesen sei. Nicht alle diese Thesen sind neu, und auch einzelne, in denen K. von der herkömmlichen Auffassung abweicht, enthalten etwas durchaus Richtiges. So ist neuerdings auch van Herwerden, unabhängig von K., zu dem Ergebnis gelangt, daß man in den Anfängen des Aufstandes den Anteil des Adels auf Kosten des Volkes überschätzt hat. Aber Grundfehler ist doch bei K., daß ihn seine marxistische Ideologie überall moderne klassenkämpferische Tendenzen in das von ihm in breitem Umfang herangezogene Quellenmaterial hineinsehen läßt. Am schlimmsten ist das in der These von dem durch die oberen Schichten planmäßig auf die Kirche abgelenkten Bildersturm der Fall. Hingegen sind ihm die eigentlich religiösen Antriebe des niederländischen Aufstandes verschlossen geblieben.

Münster/Westfalen *F. Petri*

Hans Emil Weber: *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, II. Teil, Der Geist der Orthodoxie,* Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1951, XXVIII et 215 p., broché 24,— DM, cartonné 27,— DM

Ce volume constitue la seconde partie de ce qui eut du être une histoire de la pensée de la Réforme oscillant entre l'Orthodoxie et le Rationalisme. Le professeur Weber est mort en 1950 sans avoir pu mettre la dernière main à son projet. C'est donc une oeuvre posthume qui est sortie de presse en 1951. La seconde partie de cette histoire de la pensée de la Réforme constitue un tout. W. cherche à donner au lecteur la compréhension de l'évolution intérieure de la pensée et de la dogmatique du protestantisme primitif, qu'il présente comme une lutte entre la théologie de la Parole, visant au développement de la foi au salut et que compromet le traditionalisme d'une part et, d'autre part, le rationalisme dissolvateur de cette même foi.

Dans son premier volume W. nous avait conduits depuis l'appropriation première par le croyant de la connaissance de Dieu, telle que la formula la Réforme, jusqu'à la cristallisation formelle de son expression par l'Orthodoxie, en suivant les phases du développement de la doctrine de la justification, leur influence sur la formulation théologique et sur la diversification de ses tendances, la crise consécutive au conflit avec Osiander, enfin les débuts de la rationalisation par Brenz d'une doctrine objective de la justification. W. avait étudié ensuite la présentation dogmatique des diverses phases de l'histoire du salut, évoquant l'action générale de Dieu sur l'humanité dans son ensemble, l'entrée de Dieu dans la vie de l'homme, la manière dont la foi en la révélation dans l'Ecriture entre en conflit avec les données de la raison. Il peut alors aborder l'historique de l'Orthodoxie en montrant comment la marche vers la fixation du dogme témoigne de la diversité, des recherches, du sérieux, des crises aussi qui l'ont marquée. Mais, l'Orthodoxie se présente à nous sous un double aspect selon qu'il s'agisse du luthéranisme ou du calvinisme: le luthéranisme foncièrement dualiste dès ses origines, centré de plus en plus sur la foi en la justification, mais travaillé par le rationalisme; le calvinisme vivant de plus en plus sur le trinôme élection, prédestination, vocation.

Le volume qui est paru en 1951 ne comprend que l'exposé relatif à l'historique du rôle des doctrines de la justification et de la prédestination dans l'Orthodoxie des deux confessions protestantes. Il est centré sur la doctrine de la justification, sa transformation sous l'action du criticisme historique naissant et sa coordination avec les problèmes pratiques de l'éthique, mais seul est pleinement développé le rôle des doctrines de la justification et de la prédestination.

Dans le luthéranisme, la doctrine de la justification apparait constituer le couronnement de la foi en Dieu telle qu'elle se dégage de l'Evangile. Dieu juge l'homme et lui impute ce jugement. En un style très dense et où chaque mot a sa valeur, W. développe la conception scottiste selon laquelle Dieu dispose de l'homme d'une manière absolue sans qu'il y ait de libre arbitre possible pour ce dernier. Il oppose à ce dénuement total humain la pensée luthérienne dressée à la fois contre le catholicisme scottiste et la prédestination calviniste, insistant sur le fait que Dieu agit selon le rythme propre de son être. L'Orthodoxie luthérienne se refuse à voir dans la doctrine de la justification un risque d'entrainement au libertinage, à l'antinomisme, aboutissant à la dissolution de la société. La justification implique la loi mais, de ce fait, l'Orthodoxie n'est pas exempte du danger d'accorder à cette loi une importance absolue. La place de la loi est déterminée par son emploi dans la vie pratique, elle doit mener à Christ, exercer un rôle pédagogique, mais elle n'a absolument aucun rôle en tant que cause de la justification. La loi ne justifie pas puisque Dieu seul justifie. Le Dieu Trinitaire ne peut être un souverain bien, un but susceptible d'être conquis par les efforts de l'homme. Quand Dieu pardonne il ne se borne pas à supprimer le châtiment, il ouvre la porte à une espérance personnelle. Cette espérance implique consolation, paix de la conscience et témoignage intérieur du Saint Esprit. La foi en la justification ouvre à l'homme de profondes perspectives sur la vraie connaissance de Dieu telle qu'elle se dégage des relations entre la Loi et l'Evangile qui, chez Luther, sont conjoints «quavis mathematico puncto» et dont découle la conception de la providence, de la toute puissance et de la pré-détermination de Dieu ainsi que de la manière dont l'homme peut se dire libre.

Pour comprendre ce qu'est la volonté de Dieu, il s'agit de connaître quels sont sa existence et son être. Alors que les théologiens réformés insistent sur les qualités explicables et inexplicables de Dieu, les luthériens appuient de préférence sur la nature même de Dieu, son immanence, l'absoluité de son comportement. Le développement de la thèse d'une connaissance «naturelle» de Dieu enseignée par les tenants de la Theologia Naturalis n'a pas apporté de solution au problème de la connaissance. Verbalement on a opposé l'une à l'autre les deux théologies «naturelle» et «révélée», mais la valeur fondamentale de la révélation demeure toute entière. La loi naturelle morale a pour moteur la foi en Dieu et non je ne sais quel droit naturel de la raison humaine désireuse d'émancipation, mais elle court en permanence le risque de tomber dans l'anthropocentrisme. L'Orthodoxie sauvegarde la pureté de ligne de son corportement contre toutes les tentations de la théologie naturelle en gardant le contact avec le Christ. La foi en la justification s'appuie sur le Christ, elle ne veut connaître qu'une théologie christocentrique, une théologie de la grâce par Christ et en Christ. Quand elle cherche à comprendre si le Christ a apporté l'immunité à l'homme en tant que cause méritoire ou cause formelle, la théologie orthodoxe affirme que l'action du Christ a présenté ce double caractère. La foi nous incorpore le Christ au point que le Christ vive en nous.

La théologie de la justification par la foi implique une théologie de la Parole de Dieu, c'est ce qui lui permet d'éviter le risque de croire devoir recourir à l'argument légaliste. La Parole est l'instrument de la justification qui ne se réalise pas seulement au ciel. La promesse du pardon des péchés actualise ce pardon et l'aproprie par la foi, sous l'action de la Parole. Mais les théologiens luthériens juxtaposent Parole et sacrament, ce qui implique pour ce dernier une action parallèle à celle de la Parole en vue de l'appropriation de la grâce du pardon. Dieu apparait celui qui *veut* faire grâce en Christ à l'heure même où il exerce sa fonction de juge. Cette imputation au pécheur de la justice du Christ non seulement condamne la notion de «foi en notre justice» mais encore demande qu'on n'accepte la formule courante «la foi justifie» qu'en lui accordant la plénitude de sa portée. L'action pardonnante de Dieu, immédiate et non médiate, n'est pas une conséquence de la foi de l'homme, c'est un acte divin, indépendant du comportement humain. Seulement, du fait du voisinage de la connaissance et de la confiance, il s'agit de ne point perdre de vue que la foi est «fiduciales apprehensio». Comme telle, elle doit être saisie et ne peut l'être que si l'effort de compréhension du comportement de Dieu est devenu le thème central de notre recherche et non pas la culture de la piété par le recours aux bonnes oeuvres à la manière romaine. Certes nul ne songe à contester que Rome ne connaisse elle aussi la foi mais la compréhension qu'elle en a s'avère différente. La foi est ce qu'elle est par son objet dont elle ne peut être dissociée, or Rome est sans cesse tentée de transposer la foi de la catégorie de la relation, Dieu-homme dans celle de la qualité où le souci du légalisme devient le mobile de toute oeuvre bonne. L'homme, sous le signe de la loi du décalogue, vit en état de perpétuelle tension vis-à-vis de Dieu, de son prochain et de lui-même et la conséquence de cette tension se traduit pratiquement dans l'histoire de la civilisation comme dans l'existence personnelle de l'homme, dans la vie économique et sociale. C'est lui qui confère par exemple sa dignité au travail professionnel dont il fait une «vocation» voulue de Dieu. C'est lui qui anime la conscience professionnelle,

inspire de la joie dans le travail, élimine tout gaspillage d'énergie vitale et de biens matériels et implante en l'homme le sens de sa responsabilité dans la vie.

Cette éthique orthodoxe inspirée directement de la dogmatique est une éthique de salut. Elle se préoccupe non seulement de l'exécution fidèle des prescriptions de l'Ecriture mais de la formation de la conscience. Il s'agit pour elle de répondre à la question: comment la conscience peut-elle acquérir la sécurité, la paix, la tranquillité, la béatitude ?

W. essaie de délimiter le plus exactement possible la doctrine de la justification. Elle lui parait se présenter à l'ère orthodoxe comme spécifiquement existentielle du fait qu'elle s'efforce «existentiellement» de comprendre ce qu'est l'homme devant Dieu. Aux côtés de l'objectivisme fondé sur la foi on trouve la racine d'une pensée rationnelle séparant et diversifiant les actes divins et humains. L'acte de justification devient alors le centre organisateur du système de l'ordo salutis dont le développement va croissant. Il faut que la foi et la repentance précèdent la conversion et la nouvelle naissance dont l'union mystique et la glorification seront le résultat.

Vis-à-vis du quiétisme, la tradition orthodoxe de la justification joue le rôle de correctif. C'est prononcer un jugement trop rapide que de faire de l'éthique sociale luthérienne le fondement d'un individualisme créant, dans le monde, le sentiment de son indépendance à l'égard de ses propres lois. L'orthodoxie s'érige en véritable «police biblique». Elle soumet la vie de l'individu dans la société à l'ordre divin. Seulement, ce faisant, le pessimisme du jugement qu'elle porte sur le monde peut paralyser toute tentative de lutte en faveur de l'établissement ou du rétablissement de l'ordre divin dans ce monde. L'Orthodoxie court alors le risque de donner le jour au quiétisme socialo-moral.

A sa manière extrêmement concentrée et dans son style si intense, W. passe en revue les diverses applications des principes de l'éthique orthodoxe aux problèmes sociaux et moraux posés par le fonctionnement de l'ordre social moderne. C'est ici qu'apparait ce qui, à notre sens, est une lacune dans une étude analytique pourtant si poussée: l'imprécision des rapports de l'orthodoxie tant avec la pensée classique qu'avec la pensée latine. Selon la pensée chrétienne classique, par son incarnation en la personne humaine, de Jésus, Dieu s'est inséré dans le cours de l'histoire humaine et a engagé contre les forces diaboliques un combat dont l'issue doit être décisive. Ces forces diaboliques sont à entendre au sens cosmique. Dieu l'emporte sur le diable et, ce faisant, libère l'homme de l'esclavage où l'immobilisait sa rébellion pécheresse contre Dieu. Le propre de la nature de Dieu c'est l'amour. L'oeuvre de rédemption qui, seule, permet la justification, est de bout en bout un acte d'amour. Par la rédemption, Dieu restaure la communion entre lui et l'homme, cette communion rompue par le péché, et la restaure sur la base de la grâce qui le justifie. Ce que Dieu a accompli dans l'histoire par le moyen de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, il continue à l'accomplir dans son acte permanent de justification. Le facteur décisif tant de la rédemption que de la justification, c'est la victoire de l'amour de Dieu sur tout ce qui s'oppose à lui.

Ainsi, selon la conception classique, Dieu est le sujet actif de la rédemption. Il est le justificateur par excellence et jamais un réceptacle passif d'un sacrifice ou d'une satisfaction offert par un homme ou une communauté humaine. Par contre, selon la conception latine, le caractère inviolable de la justice de Dieu, telle qu'elle

se concrétise dans la loi, est absolument fondamental. Une satisfaction doit être offerte par l'homme afin que la justice de la loi puisse être satisfaite et que l'amour de Dieu reçoive en quelque sorte l'autorisation d'entrer en fonction et de justifier l'homme. La conception classique de la justification implique une action divine ininterrompue et un ordre légal interrompu alors que la conception latine implique un ordre légal ininterrompu et un acte divin interrompu, ainsi que l'a démontré l'évêque Aulén (Christus Victor, p. 201). Subjectivement parlant, l'initiative se présente en partant de l'homme. Le changement effectué par l'appropriation de la justification s'opère sous l'influence de l'amour de Dieu incarné en Christ, amour qui va jusqu'au sacrifice.

Alors que, pour la conception classique, le péché ne peut se résumer dans une simple désobéissance à la loi, puisqu'il est péché de la *personne* elle-même, affectant la nature propre des relations avec Dieu, pour la conception latine le péché est essentiellement violation de la loi divine. La justification devient victoire positive sur les forces mauvaises, selon la conception classique. Dieu agit victorieusement en l'homme par son Saint Esprit et la victoire remportée par le Christ est appropriée personnellement à l'homme hic et nunc et non «par principe». La justification consiste dans l'insertion de la rédemption dans notre présent personnel accomplie d'une manière telle que la victoire remportée par Christ devient une victoire accomplie *dans* l'homme et *pour* l'homme. Selon la conception latine, la justification n'est qu'une simple rémission d'un châtiment ordonné par la loi. La justification appartient au temps et consiste dans l'assignation à l'individu vertueux des mérites acquis par le Christ.

C'est dans ces conditions que se pose la question de l'interprétation de la notion orthodoxe de justification. W., à notre sens, ne l'a pas précisée avec assez de rigueur dans un ouvrage dont la richesse d'idée est, répétons le, si exceptionnelle.

Les deux derniers chapitres de l'ouvrage de Weber nous retiendront moins longuement car ils traitent de la forme «réformée» de l'orthodoxie et du conflit autour de la doctrine de la prédestination qui constitue le coeur même de la période de l'histoire concernée. Elle est en effet relativement bien connue. On sait comment Arminius entra en guerre contre la doctrine prédestinatienne en vertu d'une pensée qu'inspirait l'idéalisme humaniste. En affirmant l'universalité du décret du salut, Arminius inaugura l'ère des controverses les plus graves que connut la Réforme, controverses d'autant plus importantes qu'elles se compliquèrent de conséquences politiques a priori imprévues quoique non imprévisibles.

En 1618—1619 le synode de Dordrecht condamna les théories d'Arminius et les canons du synode néerlandais furent approuvés par tous les synodes réformés nationaux mais, quasi immédiatement, des laïques français et hollandais, venus des Pays-Bas, reprirent les thèses arminiennes, trouvant pour elles en France le climat le plus favorable. W. nous montre la part que l'Académie de Saumur exerça dans la diffusion de cette hérésie. Le climat lui était favorable en France plus qu'ailleurs en raison de l'esprit humanitaire qui avait fini par s'implanter un peu partout et que protégeait secrètement le pouvoir royal, y voyant fort justement un élément d'affaiblissement de la puissance doctrinale réformée. A vrai dire cet esprit humanitaire n'était pas le fait exclusif des fils de la Réforme et le catholicisme romain était tout aussi influencé par lui. Le conflit néerlandais entre Remonstrants et contre-Remonstrants se trouva ainsi transporté sur sol français cependant que

les hollandais se lançaient dans une nouvelle et non moins ardente polémique entre infra-lapsaires et supra-lapsaires.

A Saumur, Moyse Amyrauld, très impressionné par certaines objections élevées contre le «Soli Deo gloria» du calvinisme, crut habile d'enseigner une sorte de salut universel, précédant logiquement les décrets d'élection et de réprobation. Dieu parut n'être plus complètement libre dans sa grace. Sa raison d'être, son devoir, fut de s'employer jusqu'aux dernières limites du possible, à procurer ce bien être suprême à chacune de ses créatures douées de raison. Son droit d'élection au salut parut ne plus commencer qu'au moment précis où il devait reconnaître avoir échoué dans sa tentative salvatrice générale. Cette synthèse audacieuse d'universalisme idéaliste et hypothétique et de particularisme spécifiquement pratique suscita une émotion d'autant plus vive dans les rangs de l'orthodoxie gomarriste qu'elle sentit ses positions d'autant plus difficiles à défendre que se développait un peu partout une tendance favorable au psychologisme. Un autre salmurien, Pajon, refusa d'admettre que l'Esprit de Dieu pût agir immédiatement sur l'âme humaine car il n'avait pu le comprendre. En accord avec l'enseignement du jésuite Molina, il remplaça la grâce libre et souveraine de Dieu par un véritable déterminisme psychologique et cosmique qui ne peut pas ne pas faire penser au grand adversaire de St. Augustin, Pélage.

Vint ensuite une nouvelle vague d'assaut dirigée cette fois contre la présentation orthodoxe du dogme de la rédemption et qui se concrétisa autour du socinianisme. W. lui consacre dans son dernier chapitre des pages fort clairvoyantes et d'une capacité analytique pénétrante. Au régime de ces attaques aussi diverses que concentrées, l'Orthodoxie vit s'effriter le zèle passionné pour l'affirmation de la souveraineté de Dieu. La cause réelle du déclin de l'Orthodoxie, la cause incarnée dans des personnes vivantes doit être recherchée dans l'anthropocentrisme, fait que W. note en passant mais sans s'y arrêter comme il conviendrait, du moins à notre sens: Au temps de Calvin déjà, avec Sébastien Castellion, cet anthropocentrisme était eudémoniste et pouvait se résumer dans la formule mise en vogue de nos jours par William James: Pas Dieu, mais la vie, toujours plus de vie. Nous ne connaissons pas Dieu, nous l'utilisons! Cet esprit-là animait l'opposition entre Calvin et Castellion d'où il passa soit au mouvement si caractéristique du Siècle des Lumières, centré sur J. J. Rousseau et sa négation du mal en l'homme «primitif», soit à un renouveau du Marcionisme selon lequel le mal, conçu comme force réelle et puissante, ne cesse de menacer un Dieu fini et impotent.

L'anthropocentrisme a encore préparé les voies à la résurrection et au succès du rationalisme qui, dès le XVIème siècle avec Ramus, a commencé à ébranler les bases de l'édifice de la foi de la Réforme. Ramus, avec sa reprise de la théorie platonicienne des idées innées, a ouvert la voie au cartésianisme comme à Arminius. Dès lors l'autonomie de la raison s'est trouvée affirmée avec de plus en plus de force. Il s'en est suivi que le christianisme s'est vu contraint de se tenir dans les limites de la raison. On s'est engagé sur la voie qui conduit à Kant et qui implique l'absence de révélation miraculeuse, d'inspiration de l'Ecriture, des décrets mystérieux de Dieu, car la Raison, pratiquement déifiée, ne saurait tolérer aucune espèce de mystère de quelque nature qu'il soit.

L'ouvrage de W. nous parait important en ce qu'il sort de presse au moment où Dieu doit être vraiment mis en possession de son droit par la subjugation au

Christ victorieux de la raison humaine, du moralisme humain, voire du sentimentalisme et par l'anéantissement de l'homme en tant que rival et juge de Dieu.

Paris *J. G. H. Hoffmann*

Henry Strohl, *Le Protestantisme en Alsace.* Strasbourg, Oberlin, 1950. 508 S.

Die elsässischen Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts haben so viel Quellenmaterial zusammengetragen und den geschichtlichen Weg ihrer Heimatkirche so weit abgeleuchtet, daß die klaren Linien ihrer Entwicklung sich deutlich abheben. Die Arbeiten von Jung, T. W. Röhrich, Reuß und zuletzt Joh. Adam bleiben in ihrer Art treffliche Zeugnisse des geschichtlichen Sinnes und einer gründlichen territorialgeschichtlichen Forschung im Elsaß. Vor allem werden die zusammenfassenden Darstellungen Joh. Adams durch ihre gründliche Fundierung bleibenden Wert behalten.

Wenn nach einem Menschenalter wieder eine Zusammenfassung über die kirchliche Entwicklung des elsässischen Protestantismus in vier Jahrhunderten erscheint, so geschieht es, wie der Verfasser selbst betont, nicht allein aus dem Bedürfnis heraus, die Arbeit der letzten Generation in die Gesamtdarstellung einzubeziehen und weiteren Kreisen zugänglich zu machen, sondern in erster Linie aus dem praktischen Bedürfnis, der Bevölkerungsverschiebung und der kirchlichen Lage der Gegenwart Rechnung zu tragen und den Kreisen, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind, ein Bild der kirchlichen Vergangenheit des Landes zu zeigen. Der Verfasser besitzt die Gabe, in der Vielfalt der Erscheinungen das Wesentliche zu sehen und das Ganze vor das Einzelne zu stellen.

Das Werk ist in drei großen Teilen aufgebaut: 1. Reformation, 2. Unter französischer Herrschaft und 3. Vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Entsprechend der Ausrichtung unserer Zeitschrift, berichten wir ausführlicher nur über den 1. Teil. Der Verfasser legt die Intentionen der Straßburger Reformation dar und geht daher auf Zells und Butzers Wirksamkeit näher ein. Insbesondere bemüht sich der Verfasser, die Eigenart der Kirchenerneuerung in Straßburg herauszustellen, wobei besonders auf ihren praktischen Charakter, auf Gottesdienstreform und Kirchenverfassung Wert gelegt wird. Butzer tritt hier so stark in Erscheinung, daß Vf. von einer „ère Bucerienne" spricht. Daß dabei der Zusammenhang mit der Reichspolitik, die Beziehungen zur Schweiz und zu den übrigen kirchenpolitischen Zentren zu ihrem Recht kommen, bedarf keines Nachweises. In einem für französische Leser bestimmten Buch ist es selbstverständlich, daß Straßburgs geistige Beziehungen nach Westen, insbesondere seine Verbindungen mit den französischen Humanisten mit Nachdruck herausgehoben werden.

Wenn in der folgenden Generation die Gestalt, die Butzer der Straßburger Kirche gegeben hat, ebenso wie seine Theologie durch eine streng lutherische Richtung abgelöst werden und Marbach und Pappus die Nachwirkungen Butzers zu entkräften suchen, so ist nach des Verfassers Meinung der Zug der Straßburger Kirche bis in die folgenden Jahrhunderte seinem Ursprung gemäß geblieben. Auf diesen Nachweis kommt es dem Verfasser sehr an. Diese Tradition sieht er bei I. und S. Schmidt, bei Spener und schließlich auch im 19. Jahrhundert als bestimmend an. Hierfür hätte auch C. Schmidts Melanchthon-Arbeit angeführt werden können, die sich bis in unsere Tage trotz ihrer ausgleichenden Tendenz als

gründliche und noch immer beste Biographie des praeceptor Germaniae behauptet hat. Diese milde, versöhnende Richtung ist auch für das vorliegende Buch bestimmend.

Münster/Westfalen *R. Stupperich*

Alfred Adam, *Die Nassauische Union von 1817* (Jahrbuch der Kirchengeschichtlichen Vereinigung in Hessen und Nassau 1. Bd.). Darmstadt 1949.

Die von der theologischen Fakultät der Universität Marburg als Habilitationsschrift angenommene Untersuchung behandelt die Einführung der Union der lutherischen und reformierten Gemeinden im Herzogtum Nassau auf Grund umfangreichen Quellenmaterials. In einem Dokumentenanhang, der etwa die Hälfte des Buches füllt (S. 216—400), werden die wichtigsten dieser Quellen abgedruckt, von denen bisher nur ein Teil und andere nur auszugsweise publiziert waren. Schon hierin liegt ein dankenswerter Beitrag zur kirchlichen Verwaltungsgeschichte wie zur Geschichte der gottesdienstlichen Formen und des religiösen Empfindens. Vorausgeschickt ist ein Abriß der Entwicklung des Konfessionsstandes der vielen kleinen Territorien, die 1806 bzw. 1815 zum Herzogtum Nassau zusammengeschlossen wurden; das Kennzeichnende für diesen Raum ist dabei das Eindringen von Pietismus und Aufklärung in die lutherischen und reformierten Gemeinden (das an Gesangbüchern und Katechismen gezeigt wird), mit dem Ergebnis, daß die hier niemals sehr strenge Bekenntnisbindung stark erweicht wurde. Immerhin kam der Anstoß zur Union von außerhalb: von dem Drängen nach vereinheitlichender Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse auf Grund der neuen politischen Ordnung und von der Anregung, die ausging von Friedrich Wilhelms III. von Preußen Aufruf zur Union beider evangelischer Bekenntnisse anläßlich des Säkularfestes der Reformation (seine Kabinettsordre vom 1. März 1817 an Schuckmann). Die geschilderte Gesamthaltung macht verständlich, daß die beiden Generalsuperintendenten wie die Regierung den Unionsgedanken bereitwillig aufnahmen. Aufklärerische Züge sind unverkennbar: von Geistesfreiheit, Glaubensfreiheit, Übereinstimmung im wesentlichen ist oft die Rede. Zweierlei sucht der Verfasser dabei herauszuheben: einmal, daß kraft der Idsteiner Synode (5.—9. August 1817) das Unionsedikt des Herzogs (11. August 1817) als ein von der „Kirche" ausgegangenes und von ihr getragenes Anliegen erscheint, nicht als ein Akt landesherrlicher Entscheidung — im Unterschied zu Preußen, wo die einige Monate später dekretierte Union ganz vom Monarchen ausging und die in Aussicht genommene Generalsynode niemals stattfand.

„Nach dem Verständnis der Teilnehmer", so urteilt der Verfasser (S. 107), war die Generalsynode zu Idstein „eine echt kirchliche Synode", auch wenn die Inspektoren und ausgewählten Pfarrer vom Landesherrn berufen und die Synode von landesherrlichen Beauftragten geleitet wurde. Im Gegenteil: da man auch in der Kirche aus den engen Territorialverhältnissen hinausstrebte, wurde sie als „Nassauische Nationalsynode" erlebt und die Union als „Beginn der Nassauischen Landeskirche" begrüßt. (Wegen ihrer, wenn auch nur leisen Selbständigkeitsregungen ist die Idsteiner Synode freilich für 50 Jahre die einzige geblieben.) — Zum anderen sucht der Verfasser zu beweisen, daß in der Nassauischen Union nicht ein Bekenntnisstand neu gegründet wurde, daß aber ein bestehender Zustand

neu anerkannt worden sei, da in den Vorbesprechungen der Generalsuperintendenten (S. 87f.) und den Verhandlungen der Synode (S. 106) neben Bibel und apostolischem Glaubensbekenntnis die Augustana als Lutheranern und Reformierten gemeinsame Glaubensgrundlage angesprochen wurde.

Freilich erscheint diese (nach Meinung des Verfassers als vorhanden vorausgesetzte) gemeinsame Glaubensgrundlage nicht in dem Edikt des Herzogs, das sich allein mit Verwaltung und Liturgie befaßt, sondern nur in den mit ihm gleichzeitig veröffentlichten Protokollen der Synode (S. 231), in denen es bezeichnenderweise heißt, daß „es künftig genug sein möchte", sich „allein" an diese drei Grundlagen zu halten. Der Verfasser sagt dann: „Die grundlegende Schwäche der Union ist die Verhüllung ihres Bekenntnisstandes", und er tadelt die Teilnehmer der Unionssynode, daß sie ihrer Bezeugung der bleibenden Gültigkeit der Augsburgischen Konfession „keine Folge geliehen, sondern sie bald wieder vergessen haben". Ein solches Urteil zeigt, daß heute auch von einem so vermittelnden Mann wie dem Verfasser das Bekenntnis als solches höher eingeschätzt wird, es erscheint mir aber historisch nicht berechtigt für die evangelische Kirche von damals. Im übrigen bringt das Buch noch einen Bericht über den Beginn des Kampfes gegen die Union, weniger im Lande selbst, als von außerhalb, z. B. vom lutherischen Bayern, und einen Ausblick auf die Entwicklung der Bekenntnisfrage in Nassau bis zur Gegenwart aus einem die Union auf der Grundlage der Augustana bejahenden Geiste.

Hamburg *Fritz Fischer*

Sven Göransson, *De svenska studieresorna och den religiösa kontrollen från reformationstiden till frihetstiden (Die Studienreisen der Schweden und die religiöse Kontrolle derselben während der Zeit des Konfessionalismus).* Uppsala Universitetsårsskrift 1951:8. IX, 204 S.

Göranssons Monographie ist ein aus vielen Archiven und bisher unerschlossenen Akten sorgfältig zusammengetragenes Mosaik der schwedischen Kulturbeziehungen von 1570—1740. Während im Hochmittelalter Paris das europäische Kulturzentrum war, dem sich Schweden zuwandte, wird es nach dem Papstschisma und der deutschen Universitätsgründungsepoche im 15 Jahrhundert Deutschland. Die Ziele der schwedischen Studienreisen ins Ausland sind ein getreuer Spiegel der politischen Zusammenhänge. Während unmittelbar nach der Reformation keine staatliche Kontrolle der Auslandsreisen bestand, da die für Schweden in Frage kommenden Universitäten sich ohnehin der Reformation angeschlossen hatten, ändert sich dies unter Johann III (1569—92): seinen reformkatholischen Tendenzen und seinen dynastischen Interessen entsprechend werden nunmehr die polnischen Jesuitenkollegien in Braunsberg, Olmütz und Wilna von Schweden besucht. Nach seinem Tode fordert die Geistlichkeit das Verbot der Studien an katholischen und reformierten Hochschulen, doch setzt sich diese Forderung, wenigstens für die nichtadligen Studenten, erst unter Gustav Adolf durch. Dieser Kampf ist verbunden mit der von der schwedischen Geistlichkeit angestrebten Hebung der Bedeutung der Universität Upsala. Die unter Karl X. durchgeführte strengere Kontrolle der Auslandsstudien wird nach 1660 als Folge der nach den Religionskriegen einsetzenden konfessionellen Indifferenz und zu Beginn der neuen bürgerlichen Kulturepoche wieder gelockert; Holland, Frankreich, England und Westdeutschland

bilden das Ziel der Studienreisen, während die alten lutherischen Universitäten selbst kaum mehr die Theologen anzuziehen vermögen. Der Pietismus schafft Ende des 17. Jahrhunderts insofern eine neue Lage, als nunmehr die pietistischen Universitäten Halle und Gießen Anziehungspunkte für die schwedischen Studenten werden. Rektor Mayer von Greifswald benützt den schwedisch-preußischen Gegensatz, um von Karl XII. ein antipietistisches Edikt zu erwirken. Das in Upsala abzulegende Religionsexamen vor einem Auslandstudium bleibt bis 1740 bestehen, kann dann aber nicht länger aufrechterhalten werden. — Göranssons Buch ist ein schöner Beitrag zum Verständnis der schwedisch-europäischen Kulturverbindungen.

Tübingen *H. Schrey*

Zeitschriftenschau[1])

Für den schweizerischen evangelisch-kirchlichen Verein geben Pfarrer Vogelsanger in Schaffhausen und die Professoren Hans Dürr in Bern und Werner Kägi in Basel neuerdings eine Zeitschrift für evangelische Kultur und Politik „Reformatio" heraus, die in manchem der älteren „Zeitwende" vergleichbar ist. Die Zeitschrift will keine historisierende Rückschau, vielmehr den Geist der Reformation in alle Lebensgebiete neu hineintragen und so den Protestantismus aus Kleinglauben und Zersplitterung aufwecken. Reformatio ist der Zeitschrift ständig neue, verpflichtende Aufgabe. Sie erscheint seit Januar 1952 jährlich in 10 Heften (Verlag: Schaffhausen, Stockarbergstr. 14). Die vorliegenden Hefte zeigen einen weitgespannten Rahmen, in den sich die Aufsätze, die vom Protestantismus her zu den verschiedenen Lebensgebieten Stellung nehmen, einordnen.

Theodor Schieder, „*Kirchenspaltungen und Kirchenunionspläne und ihre Rückwirkungen auf die politische Geschichte Europas*" (Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 3, 1952, S. 591—605), betont, daß das ost-westliche Schisma (Rom — Byzanz) nur ein Randereignis der europäischen Geschichte war, das erst durch das Verhältnis Rußlands zu Europa wieder wirksam geworden ist. Dagegen hat die Zerstörung der abendländischen Kircheneinheit auch zu einem Schisma der politischen Grundüberzeugungen geführt und ist damit über das religiöse Anliegen der Reformation hinaus zu einem der mächtigsten Antriebe der neueren Geschichte geworden. Schieder schließt seine Betrachtungen mit den vergeblichen

---

[1]) Abkürzungen der Zeitschriftentitel:
AHR. = American Historical Review
AHSJ. = Archivum Historicum Societatis Jesu
BHR. = Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BSHPF. = Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français
ChH. = Church History
CHR. = The Catholic Historical Review
EHR. = English Historical Review
HJb. = Historisches Jahrbuch
HZ. = Historische Zeitschrift
JEcclH. = The Journal of Ecclesiastical History
MÖIG. = Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung
NAKG. = Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
RHPR. = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
ThZ. = Theologische Zeitschrift
ZGORh. = Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins
ZKiG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRGG. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
Zwingl. = Zwingliana

Unionsplänen von Leibniz. Wilhelm Pauck, der Kirchenhistoriker der Universität Chicago, entwickelt von Origines und Augustin einerseits, Luther und Calvin anderseits ausgehend, „*The Idea of the Church in Christian History*" (ChH. 21, 1952, S. 191—214), um die Notwendigkeit des heutigen Protestantismus, eine „doctrine of the church" zu entwickeln, zu betonen. E. Harris Habinson (Princeton University) setzt sich in seinem Vortrag vor der American History Association „*The Meaning of History and the Writing of History*" (ebd.) mit den zahlreichen Schriften auseinander, die im letzten Menschenalter Gott in der Geschichte gesucht haben (vor allem mit R. Niebuhr und Butterfield).

Nur kurz verzeichnet seien die umfangreichen Aufsätze von P. Hermenegildus Lio, O.F.M. „*Determinatio superflui in doctrina Alexandri Halensis eiusque scholae, iuxta fontes praesertim ineditos et autographos*" (Antonianum 27, 1952, S. 75—168. 253—296. 429—498) und von P. Aegidius Magrini, O.F.M. „*Joannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*" (ebd., S. 39—74. 297— 332. 499—530). Ray C. Petry, „*Social Responsibility and the late medieval mystics*" (ChH. 21, 1952, S. 3—19), zeigt an Hand der Schriften der führenden Mystiker (Lull, Eckhart, Tauler, Ruysbroek und auch Cusanus), daß diese neben der reinen Kontemplation durchaus auch das tätige Leben bejaht haben.

„*Die politische Entwicklung der italienischen Renaissance*" erörtert Hans Baron (HZ. 174, 1952, S. 31—56) im Anschluß an die beiden neuerschienenen Gesamtdarstellungen von L. Simeoni und Nino Valeri in der „Storia politica d'Italia" und der „Storia d'Italia" (beide 1950). Während bei Simeoni „von der Wirkung geistiger Triebkräfte keine Spur zu finden ist", versucht Valeri erstmals ernsthaft „den Kampf der Geister neben dem Machtkampf des italienischen Staates" sichtbar werden zu lassen. Er widerlegt die These Simeonis, daß zwischen der politischen und der geistigen Entwicklung Italiens von 1300—1500 eine unüberbrückbare Kluft bestand und daß bei der Entstehung der Renaissance die Republik neben der Tyrannis keine Rolle gespielt habe. Daß ein stetes Zusammenwirken von politisch soziologischen und geistesgeschichtlichen Problemstellungen auch für die Humanismusforschung bestimmend sein muß, unterstreicht Baron in „*The first History of the historical Concept of the Renaissance*" (Journal of the History of Ideas 11, 1950), einer ausführlichen Würdigung von K. W. Fergusons Buch „The Renaissance in the historical thought. Five centuries of interpretation" (1948), auf die noch nachträglich hingewiesen sei.

Über den italienischen Humanisten Celio Calcagmini aus Ferrara (1478—1541) handelt Quirinus Breen (ChH. 21, 1952, S. 225—238). C. trat 1525 im Anschluß an des Erasmus „De servo arbitrio" mit einer Schrift gegen Luther hervor. Er fand damit des Erasmus Zustimmung. Doch liegt seine Hauptbedeutung auf wissenschaftlichem Gebiet. Breen übersetzt (Journal of the History of Ideas 13, 1952, S. 384—426) den Briefwechsel zwischen Pico della Mirandola und Ermalao Barbaro aus dem Jahre 1485 „on the conflict of philosophy und rhetoric" und ebenso Melanchthons Stellungnahme dazu aus dem Jahre 1558. Beiden Stücken fügt er eine knappe Einführung bei. Über „*Un trattato inedito di Ermolao Barbaro: Il de coelibatu libri*" handelt Vittore Branca (BHR. 14, 83—98). Es handelt sich um eine Jugendschrift des großen venetianischen Humanisten. Dem französischen Historiker Augustin Renaudet ist der 14. Band der „*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*" (1952) als Festschrift gewidmet. Lucien Febvre zeichnet Renau-

dets Lebensbild (S. VII—XXIII), dessen Arbeit dem Humanismus und der Vorreformation, vor allem aber Erasmus gegolten hat, aus freundschaftlicher Nähe. Eine Bibliographie (S. XXIV—XXX) erschließt das reiche Lebenswerk. Aus dem inhaltreichen Bande, an dem außer französischen auch italienische, englische und deutsche Gelehrte mitgearbeitet haben, können hier nur die Aufsätze angeführt werden, die zum Themenkreis unserer Zeitschrift gehören. Überraschenderweise beschäftigt sich nur ein Aufsatz unmittelbar mit Erasmus. Raymond Marcel, „*Les ‚découvertes' d'Erasme en Angleterre*" (S. 117—123), zeigt, daß Erasmus, als er 1499 nach England kam, nicht nur das Land, sondern auch sich selbst entdeckte. John Colet und die englischen Humanisten vermittelten ihm die Kenntnis des italienischen Humanismus (Florenz) und damit der Antike. Einen Überblick über „*Die philosophia Christi des Erasmus*" gibt Günther Heidtmann (Evangel. Theologie 1952, S. 187—198). Für den nachwirkenden Einfluß des Erasmus sind die umfänglichen Untersuchungen von Gilbert Degroote, „*Erasmus en de rederijkers van de 16. eeuw*" (Revue Belge de philologie et d'histoire 29, 1951, S. 389—435. 1029—1062), aufschlußreich.

Nachdem die Veröffentlichung der Mainzer Domkapitelsprotokolle durch F. Herrmann leider steckengeblieben ist, ist es wertvoll, daß Manfred Krebs seine Erschließung spätmittelalterlicher und reformatorischer Quellen durch die Herausgabe der „*Protokolle des Konstanzer Domkapitels*" (1. Lieferung 1487—1498 in ZGORh. 100, 1952, S. 128—257) fortsetzt. Krebs muß die Protokolle stark kürzen, vermag aber trotzdem den wesentlichen Inhalt wiederzugeben und damit einen guten Einblick in das kirchliche Leben der Zeit zu vermitteln. Emil Becker, „*Die Pilgerfahrt des Grafen Johann V. von Nassau-Dillenburg nach dem Heiligen Land 1484—1485*" (Hess. Jahrbuch f. Landesgeschichte 2, 1952, S. 58—78), ist für die spätmittelalterliche Frömmigkeit charakteristisch. Bei aller Freude an Gelagen und Turnieren war Graf Johann von einer weltfremden Frömmigkeit bestimmt. Auf Grund eines Gelübdes führte er die Wallfahrt durch und ließ sich später in härenem Pilgergewand begraben. A. B. Gottron, „*Johann von Hattstein, ein Mainzer Domherr im Zeitalter des Humanismus*" (Archiv für hess. Geschichte 24, 1951, S. 27—62), gibt das recht farblose Bild eines durchschnittlichen Domherrn (1455—1518), der Leiter der Mainzer Domfabrik war und vielfach mit Künstlern, auch mit Grünewald, zu tun hatte. Ein Epigramm von Aesticampianus auf ihn ist abgedruckt. Die „*Passio dominorum sacerdotum sub dominio marchionis secundum Matheum*", die Wilhelm Engel (Zeitschr. f. bayr. Landesgeschichte 16, 1952, S. 265—316) neudruckt, ist eine Schmähschrift gegen den Kurfürsten Albrecht Achilles von Brandenburg in seinem Streit mit dem Fürstbischof Rudolf von Scherenberg in Würzburg um Landeskirchenherrschaft und Kirchensteuer. Der Streit wurde durch den Neustädter Vertrag 1482 beigelegt.

In der Vorgeschichte der englischen Reformation ist kaum ein anderes Ereignis so oft behandelt worden wie der Streit zwischen dem Abt Wallingford von St. Alban und dem Erzbischof John Morton von Canterbury über die Visitation des Klosters im Jahre 1490. Nachdem zuletzt Coulton in dem nachgelassenen 4. Band von „Five centuries of religion" (1950) darauf eingegangen war, gibt jetzt Dom David Knowles, O.S.B. „*The Case of St. Albans Abbey in 1490*" (JEcclH. 3, 1952, S. 144—158), eine neue Interpretation der Quellen, auf Grund deren er zu dem Schluß kommt, daß der Abt „was a man of his day, able, clearsighted,

without gross vices, adroit, opportunist, lacking in moral earnestness, tenacius of the privileges of his house and of his position, a figure neither great nor wholly base if judged by worldly standards".

André Chastel, „*L'apocalypse en 1500. La fresque de l'antichrist à la chapelle St. Brice d'Orvieto*" (BHR. 14, S. 124—140), weist nach, daß Signorellis berühmte Fresken im Dom von Orvieto, in denen sich Antike und Christentum in eigentümlicher Weise verbinden, unter dem unmittelbaren Eindruck des Untergangs von Savonarola entstanden sind. Der Parteigänger der Medici sieht in dem Dominikanermönch den Antichristen.

H. Hermelink gibt eine umfassende „*Übersicht über die katholische Literatur zur Reformationszeit und zur Gegenwart*" (Theol. Rundschau 19/20, 1951—1952).

Nachträglich hingewiesen sei auf einige Aufsätze Hans Barons (früher Berlin, jetzt Chicago), die infolge des Krieges in Deutschland bisher nicht beachtet worden sind. In „*Imperial Reform and the Habsburgs 1486—1504*" (AHR. 44, 1939, S. 293—303) setzt er sich kritisch mit Ed. Ziehens Buch „Mittelrhein und Reich im Zeitalter der Reichsreform 1486—1504" auseinander. In „*Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation*" (EHR. 1937, S. 405—427) schildert Baron auf Grund seiner früheren Mitarbeit an der Herausgabe der „Deutschen Reichstagsakten" vor allem die unterschiedliche Stellung von Straßburg und Nürnberg, aber auch Augsburg, in dieser Zeit, um an ihrem Beispiel den Einfluß der religiösen Ideen auf die Politik, aber auch die Abhängigkeit der Religion von den politischen, geographischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten zu erhellen. Einer der schönen Aufsätze, die von der Beherrschung des Tatsächlichen aus ins Grundsätzliche führen. Die gleichen Fragen nimmt Baron in einem Aufsatz „*Calvinist Republicanism and its Historical Roots*" (ChH. 8, 1939) auf. Ausgehend von der Kritik an Max Weber weist er wiederum auf die Bedeutung Straßburgs und vor allem Butzers hin. Butzers politische Ideen wurzelten in der Wirklichkeit der Reichsstadt und bestimmten entscheidend Calvin, der sie gleichsam in das Westeuropäische übersetzte. An Stelle des Stadt- und Territorialstaates setzte er als Hüter bürgerlicher und regionaler Unabhängigkeit die Stände. Nicht Genf, sondern Straßburg war aber für ihn Leitbild. Die naturrechtlichen Vorstellungen, die viel in Verbindung mit Calvin gebracht werden, wurden vom Calvinismus erst im 18. Jahrhundert wieder stärker aufgenommen. Sie sind aber für die Entstehung seines politischen Weltbildes nicht entscheidend gewesen.

Horst Beintker, „*Zur Datierung und Einordnung eines neueren Luther-Fragmentes*" (Wissenschaftl. Zeitschrift der Univ. Greifswald, Jg. 1, 1951—1952, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe, S. 70—78), untersucht das Verhältnis des von E. Vogelsang (Unbekannte Fragmente aus Luthers 2. Psalmenvorlesung 1518) 1940 mitgeteilten Fragmentes in der Vatikanischen Bibliothek (VF.) zu dem Druck der 2. Psalmenvorlesung Operationes in Psalmos (Op.). Er lehnt ab, in VF. das Fragment einer studentischen Kollegnachschrift zu sehen, macht sich vielmehr Maurers These zu eigen, daß Op. Luthers Kolleg wörtlich wiedergibt und statt eines Diktates den Studenten nach Abschluß der Vorlesung in die Hand gegeben wurde. Beintker vermutet, daß VF. die Abschrift einer von Luther zwischen 1516 und 1518 für die vor 1518 geplante Drucklegung verfaßte Auslegung von Ps. 4 und 5 ist. Damit entfallen auch die weitgehenden von Vogelsang an die Unterschiede zwischen VF. und Op. geknüpften Vermutungen über Luthers innere

Entwicklung im Winter 1518/19. Beintker betont in seinem scharfsinnigen und vorsichtig wertenden Aufsatz, daß eine endgültige Entscheidung über VF. nicht möglich ist, bevor nicht noch weitere Bruchstücke dieser frühen Psalmenbearbeitung gefunden werden. Doch glaube auch ich, daß seine „Vermutungen" sehr viel für sich haben.

D. Nauta, „*Calvin an dLuther*" (Free University, Quartlerly, Amsterdam, 2, 1952, Nr. 1, S. 1—17), stellt die nicht sehr zahlreichen Äußerungen Luthers über Calvin und die häufigeren Bekenntnisse Calvins zu Luther zusammen, ohne auf den Unterschied der Lehre einzugehen. M. van Rhijn, „*Luther en Dionysius Areopagita*" (NAKG. 39, 1952, S. 100—113), weist auf die entscheidende Bedeutung hin, die Luthers Verwerfung des Areopagiten für seine eigene reformatorische Entwicklung wie für die abendländische Geistesgeschichte überhaupt gehabt hat. Er zeigt, wie Luther in seinen Klosterjahren zunächst versucht hat, des Dionysius Wege zu gehen, wie er aber in der Lösung von ihm, der ihm bald zur Pest wird, und der neuplatonischen Gottesidee den „kurzen Weg" zu Gott über Christus findet. Die Anführung der einzelnen Belege ist dankenswert.

Es ist nicht häufig, daß ein Aufsatz zur Reformationsgeschichte so viele neue Tatsachen zu erschließen weiß, wie die Biographie, die Hugolin Lipgens von „*Jean Glapion, défenseur de la réforme de l'observance, conseiller de l'empereur Charles-Quint*" (Archivum Franciscanum historicum, t. 44—45, 1951—1952, 149 S.) auf Grund zahlreicher neuerschlossener Briefe, vor allem an Margarete von Österreich, zeichnet. Es ist die erste zuverlässige Biographie des kaiserlichen Beichtvaters. Alle bisherigen biographischen Nachschlagewerke werden dadurch berichtigt. Glapio stammte nicht aus Flandern, sondern aus der Normandie, er studierte in Paris, wurde in Brügge Franziskaner und gewann hier nahe Beziehungen zur Statthalterin Margarete von Österreich, nicht jedoch zu Kaiser Maximilian I. (in dessen Diensten er niemals stand). Er war eifrig tätig für die Reform seines Ordens, auch in Rom, und wurde 1519 Provinzial von Frankreich. Eng befreundet war er mit Erasmus. 1520 wurde er Karls V. Beichtvater. Er starb 1522 in Spanien, nicht als Erzbischof von Toledo, sondern im Begriff, sich zur Mission nach Mexiko einzuschiffen.

Hubert Jedin, „*Der kaiserliche Protest gegen die Translation des Konzils von Trient nach Bologna*" (HJb. 71, 1952, S. 184—196), teilt neue Aktenstücke aus dem Notariatsarchiv in Bologna mit. Sie gehen auf einen der beiden Sekretäre des kaiserlichen Botschafters Mendoza zurück und lassen erkennen, daß dieser daran dachte, das Konzil in Trient ohne, d. h. gegen den Papst fortzuführen und ein Schisma in Kauf zu nehmen. Die wichtigen Akten werden in „Concilium Tridentinum", Bd. VI, 2 abgedruckt werden. Wilhelm Schenk, der nach seiner Emigration Dozent in Exeter war und eine Biographie des Kardinals Reginald Poole hinterlassen hat, weist (HJb. 71, S. 354—356) auf einen ungedruckten Tractat Pooles an den Papst aus dem Jahre 1557 hin, der seine Stellung zum Papsttum klärt.

Die Theologische Fakultät der Universität Basel hat ein Heft ihrer „Theologischen Zeitschrift" (Jg. 8, Heft 4, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel—München) der Mennonitischen Weltkonferenz und damit der Geschichte der Täufer gewidmet. Fritz Blanke, „*Zollikon 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde*" (S. 241—262), gibt auf Grund der v. Muraltschen Aktenausgabe eine bis ins kleinste genaue, sehr ansprechende Darstellung der ersten Täufergemeinde. Er betont

gegen Keller, daß der Nährboden, auf dem das Täufertum entstanden ist, nicht das Mittelalter (also auch nicht das Waldensertum), sondern Zwinglis Lehre war. Die Täufer waren Ultrazwinglianer. Wichtig ist auch der Hinweis, daß die ersten Täufer vor allem Kleinbauern waren, daß aber nicht wirtschaftliche, sondern nur religiöse Einflüsse bei der Entstehung der ersten Täufergemeinde mitgespielt haben. Harald S. Bender, „*Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Taufe*" (S. 262—278), bestreitet erneut den Zusammenhang zwischen den Täufern und den Zwickauer Propheten wie Thomas Müntzer. Diese Spiritualisten hätten zwar die Kindertaufe verworfen, aber nicht wiedergetauft. Mir scheint jedoch die letzte Entscheidung darüber, ob wirklich Zollikon der einzige Quellpunkt des Täufertums gewesen ist, noch nicht getroffen zu sein. Hierfür müßten nicht nur die jetzt vorliegenden Täuferakten durchgearbeitet werden, auch die Zwickauer Propheten und das von Wappler seinerzeit veröffentlichte Material erfordert wohl eine neue Untersuchung. Eberhard Teufel, „*Die Beschlagnahme und Verwaltung des Täufergutes durch den Fiskus im Herzogtum Württemberg im 16. und 17. Jahrhundert*" (S. 296—305), erörtert an Hand der württembergischen Täuferakten eine Spezialfrage in rechtsgeschichtlich interessanter Form, wenngleich es doch wohl nicht angeht, in der Vernichtung der Stadtkirche in Freudenstadt im zweiten Weltkrieg die göttliche Strafe dafür zu sehen, daß zu ihrem Bau unrechtmäßig Täufergut verwandt worden ist. Ernst Crous, „*Mennonitentum und Pietismus, ein Versuch*" (S. 279—295) führt bis zur modernen Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung. Zwei kleine Beiträge von C. Bonorand und Gerhard Goeters (S. 315—319) beschäftigen sich mit einer antitäuferischen Schrift Vadians und mit Ludwig Haetzers theologischer Entwicklung. Haetzer hat nicht in Freiburg, sondern in Basel studiert und ist nicht durch die Taulersche Mystik, sondern durch die Lehre Zwinglis entscheidend bestimmt worden. Manfred Krebs, „*Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer am Oberrhein*" (ZGORh. 100, 1952, 400—402), verweist die in den Geschichtsbüchern der Hutterischen Brüder überlieferte Nachricht, in der Pfalz seien vor 1530 350 Täufer gerichtet worden, in das Reich der Fabel. Es ist unwahrscheinlich, daß außer den drei Hinrichtungen in Heidelberg und den vierzehn in Alzey weitere stattgefunden haben.

Henry A. Dewind, „*Anabaptism and Italy*" (ChH. 21, 1952, S. 20—38), weist in sorgsamer Untersuchung nach, daß die italienischen Antitrinitarier trotz einzelner Beziehungen zu den Hutterischen Brüdern in Mähren zu den Wiedertäufern kaum irgendwelche Verbindung hatten. Sie lehnten allenfalls die katholische Taufe, nicht aber die Kindertaufe überhaupt ab. Sie sind daher mit den Täufern nicht gleichzusetzen. František Bednář, „*Zwei Versuche der alten Brüderunität zu einem Aufbau der praktischen Theologie im 16. Jahrhundert*" (ThZ. 8, 1952, S. 357—385), zeigt, daß die Unität, die über keine theologische Fakultät verfügte und ihre Geistlichen in privater Erziehung bei bewährten Amtsbrüdern heranbildete, als einzige Gemeinschaft im 16. Jahrhundert über eine Art praktische Theologie verfügte. Des Bischofs Lukas von Prag „Anweisungen" (1518, gedruckt 1527) und des Bischofs Johann Augusta „Kunst der dienlichen Arbeit des Herrn" (1550), die beide nur in einem Exemplar des tschechischen Druckes erhalten sind, hatten das Ziel, ein Gesamtbild der kirchlichen Aufgaben zu geben. Sie zeigen den Aufbau einer Kirche im Sinne der Unität. Des Augusta Schrift zeigt auffallende Übereinstimmungen mit des Marburger Professors Andreas Hyperius „Encyclopaedie

des theologischen Studiums" (1556), der ersten lutherischen Schrift über praktische Theologie. Bednár vermutet, daß Hyperius durch Butzer von den Grundsätzen der kirchlichen Arbeit in der Unität Kenntnis erhielt.

Über Nürnberg hinaus methodisch wichtig ist der Aufsatz von Gerhard Pfeiffer, *„Die Einführung der Reformation in Nürnberg als kirchenrechtliches und bekenntniskundliches Problem"* (Blätter für deutsche Landesgesch. 89, 1952, S. 112—133). Er zeigt, wie sich der Nürnberger Rat auf den Boden des Territorialkirchenrechtes stellt, indem er nach dem Vorgehen des Bamberger Bischofs gegen die beginnende Reformation die politische Verantwortung für das Bestehen einer eigenen christlichen Gemeinde übernimmt. In Nürnberg entwickelt sich ein Bekenntnis, das an Luther wie an Zwingli anknüpfend mehr auf das gottesdienstliche Handeln als auf das Verhalten der Gläubigen achtet. Hans Neidiger, *„Die Entstehung der evangelisch-reformierten Gemeinde in Nürnberg als rechtsgeschichtliches Problem"* (Mitteilungen des Vereins f. Gesch. der Stadt Nürnberg 43, 1952, S. 225—340), führt Pfeiffers Studie weiter. Er zeigt, daß die reformierte Gemeinde aus der Einwanderung niederländischer Kaufleute seit der Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden ist. Zu den Niederländern kamen im Dreißigjährigen Kriege oberpfälzische Glaubensflüchtlinge. Erst nach dem Westfälischen Frieden wagte die Gemeinde 1650 einen Prediger (aus Basel) anzustellen und durch die Wahl eines Presbyteriums eine eigentliche Gemeinde zu bilden. Doch gelang es ihr trotz des Eintretens des brandenburgischen und des pfälzischen Kurfürsten erst 1703, das exercitium privatum in Nürnberg zu erlangen. Erst 1810 wurde sie als Pfarrgemeinde anerkannt. Die aus den Akten gearbeitete Erlanger juristische Dissertation ist für das Verhältnis zwischen den beiden protestantischen Bekenntnissen aufschlußreich. Acht kleine Beiträge zur fränkischen Reformationsgeschichte auf Grund Nürnberger Archivalien (über den Bauern von Wöhrd, Jacob Andreae u.a.) gibt Karl Schornbaum (ebd., S. 484—509).

Klaus Lankheit, *„Dürers vier Apostel"* (Zeitschrift f. Theol. und Kirche 49, 1952, S. 238—254), geht von der Entstehung der Tafeln als Bekenntnis Dürers zum Luthertum seiner Vaterstadt gegen die Feinde im eigenen Lager, die Sektierer, Hans Denk und „die gottlosen Maler" aus, malt Dürer doch diese „trefflichen vier Männer", weil sie die falschen Propheten bekämpft haben. Damit lenkt Lankheit die Aufmerksamkeit auf die Unterschriften der Bilder, die von Dürer selbst gewählten Bibelsprüche, die ein untrennbarer Bestand der Tafel seien und ähnlich wie bei dem mittelalterlichen Altar das Mittelbild, auf das Dürer bewußt verzichtet, den eigentlichen Inhalt des Bildes wiedergeben. Dürers Apostelbilder „beschließen die Reihe der mittelalterlichen Altarbilder und eröffnen die Reihe der protestantischen Kanzelaltäre", bei denen die Kanzel an Stelle des Mittelbildes getreten ist. Dürer begründet damit eine neue Vorstellung vom Wesen der Kunst, für die das Bild nicht mehr Zeichen, sondern Abbild ist. Das katholische Altarbild ist kultisch bedingt, Dürers Tafeln stehen im Dienst des Wortes, sind biblisch. Sie sind nicht mehr auf das Meßopfer, sondern auf das Evangelium bezogen. Seit Luther und Dürer gilt: „Mehr Kraft liegt im Worte als im Zeichen." Das bedeutet aber, daß die Zukunft dem bildlosen Wort, dem gestaltlosen Begriff gehört, die bildende Kunst aber aus dem Bereich des Religiösen ausscheidet. Es ist nicht möglich, zu diesen hier nur kurz vorgetragenen Thesen Stellung zu nehmen, sie verdienen aber zweifellos der Nachprüfung.

Grete Mecenseffy, *„Evangelisches Glaubensgut in Oberösterreich. Ein Beitrag zur Erschließung des religiösen Gehaltes der Reformation im Lande ob der Enns"* (Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs Linz, Bd. 2, 1952, S. 77—174), sucht in methodisch bemerkenswerter Weise auf Grund der in den Schloßarchiven aufbewahrten Verzeichnisse adliger Büchereien und der Bücherkataloge in bürgerlichen Hinterlassenschaftsakten wie von Testamenten und Briefen den inneren Gehalt der Reformation in Oberösterreich zu erfassen. Wir erhalten auf diese Weise einen Einblick in die innere Aufnahme der Reformation in einer deutschen Landschaft. Besonders schön ist die Schilderung des Laientheologen Christoph Hueber aus Linz (1523—1574) auf Grund eines Konvolutes von Familienakten, die uns die geistige Welt, das Bildungsgut und das Glaubensleben eines evangelischen Hausvaters symptomatisch zeigen (vgl. auch den Aufsatz der Verfasserin über Hueber im Jahrbuch der Ges. für Geschichte des Protestantismus in Österreich 67, 1951, S. 59—73). Für die allgemeine Bildung der Zeit sind nach diesem Aufsatz Münsters Kosmographie, Melanchthons Chronicon Carionis und Sleidan grundlegend. Es wäre zu wünschen, daß ähnliche Bestandsaufnahmen auch für andere Landschaften durchgeführt würden.

Über den Glarner Handel oder den Tschudikrieg, den Versuch in Glarus um 1560 die Gegenreformation gewaltsam durchzuführen, handeln Frieda Gallati, *„Die Rolle des Chronisten Aegidius Tschudi im Glarnerhandel"* (Beiträge zur Gesch. des Landes Glarus, 1952, S. 100—148), und Fritz Büsser, *„Die theologischen Schriften des Glarner Landammanns Paulus Schuler"* (Zwingl. 9, 1952, S. 381—414, wird fortgesetzt). Büsser schildert diesen Laientheologen, der neben dem Glarner Reformator Fridolin Brunner der Führer im Streit gegen Tschudi war, und druckt eine bisher ungedruckte Schrift Schulers ab, in der er sich mit Tschudis Vorwürfen auseinandersetzt. Willy Brändly, *„Johannes Wirz von Willisau. Ein Beitrag zur Schulgeschichte von Brugg"* (ebd., S. 415—430), zeichnet das anspruchslose Leben eines sympathischen humanistisch gebildeten und zwinglianisch gesinnten Schulmeisters nach den in Übersetzung beigefügten Briefen an einen Studienfreund. Lukas Vischer weist auf eine ungedruckte *„italienische Abhandlung über den Antichristen von Scipio Lentulus"* (Zwingl. 9, 1952, S. 453—482) im Planta-Haus in Samaden hin. Der Gedankengang der Schrift entspricht den reformatorischen Ansichten, doch belegt Lentulus ihn ausführlich durch Zitate aus den Vätern.

V. L. Saulnier, *„L'évangelisme du Pierre du Val et le problème des libertins spirituels"* (BHR. 14, 1952, S. 205—218), untersucht die Entwicklung du Vals, der 1552 von seiner Heimat Rouen nach England ging und von 1554 bis zu seinem Tode 1558 als französischer Geistlicher in Emden wirkte. An Hand von du Vals Schriften unterscheidet Saulnier vier Epochen in seiner Entwicklung, eine katholische, eine Zeit der profanen Liebe, eine spiritualistische und eine reformierte. Saulnier sucht nachzuweisen, daß du Val in der dritten Epoche, vor seiner Reise nach England, nicht zu den religiösen Freidenkern, den libertins spiritualists, zu rechnen ist, gegen die sich Calvin wendet, mag er auch durch sie beeinflußt sein, sondern daß er ein Erasmianer war. Erasmisches Denken als Übergang vom alten zum neuen Glauben bestimmt diese entscheidenden Jahre seiner Entwicklung. Ein Schüler des Erasmus und zugleich Freund des Morus war auch *„J. L. Vivès, réformateur de la bienfaisance"* (ebd., S. 141—158), dessen Schrift „De subventione pauperum" (1526) Marcel Bataillon würdigt. Die Schrift ist zwar nicht die Quelle der

Yperner Armenordnung, aber ein eindrucksvolles Zeugnis des christlichen Humanismus und zugleich des werdenden Kapitalismus in Vivès' Wahlheimat Brügge. Henri Meylan, „*Bèze et les Italiens de Lyon*" *1566* (ebd., 235—249), behandelt die Auseinandersetzung Bezas mit dem italienischen Juristen Lodovico Alamanni in Lyon über das Abendmahl unter Heranziehung eines bisher unbeachteten zeitgenössischen Briefes. Alamanni leugnete die leibliche wie die geistige Gegenwart Christi im Abendmahl, das er nur als Gedächtnismahl anerkannte. Beza vertrat in seiner eindrucksvollen Antwort an ihn nicht nur das Recht der Kirche zur Festlegung der Lehre, sondern auch die im Consensus Tigurinus festgelegte Abendmahlslehre. Der Streit hat auf die Synoden von La Rochelle und Nîmes 1572 nachgewirkt und zur Einfügung des Wortes „substance" im Abendmahlsartikel des Glaubensbekenntnis geführt.

Ch. Dartigue gibt an Hand von knappen Regesten einen Überblick über das Leben Agrippa d'Aubignés, während Pierre Grosclaude, „*Le génie d'Agrippa d'Aubigné*", den französischen Hugenotten als Dichter preist (BSHPF. 99, 1952, S. 69—79. 80—93). Etienne Trocmé, druckt aus seiner Pariser These „*La Rochelle de 1560 à 1628*" das 4. Kapitel über „L'*église reformée de la Rochelle jusqu'en 1628*" (ebd., S. 133—187) ab. Da es erstaunlicherweise bisher keine einschlägige Untersuchung gegeben hat, ist diese aus den Quellen gegebene Schilderung des kirchlichen Lebens der wichtigsten aller französischen Hugenottengemeinden sehr dankenswert. Trocmé gibt nicht nur ein ausführliches Verzeichnis der Pfarrer, sondern er stellt auch die Arbeit der Pfarrer, das Konsistorium und la Rochelles Stellung innerhalb der reformierten Kirche dar. Erich Haase, „*Isaac Papin à l'époque de la révocation*" (ebd., S. 94—122), druckt drei Briefe Papins, eines Vetters des Physikers, aus den Jahren 1664—1685 ab. Sie gewähren Einblick in die Gedanken von Jurieu und die Synoden der wallonischen Kirche in diesen Jahren.

G. Baez-Camargo, „*The earliest protestant missionary venture in Latin-America*" (ChH. 21, 1952, S. 135—149), berichtet vor allem auf Grund des gleichzeitigen Berichtes eines Teilnehmers über eine eigenartige Episode hugenottischer Geschichte. Der Franzose Villegagnon hatte 1555 in der Bai von Rio de Janeiro das Fort Coligny gegründet und den Admiral ebenso wie Calvin selbst um protestantische Pfarrer und Siedler gebeten. Zwei Pastoren, elf Männer und fünf Frauen kamen so im März 1557 nach Coligny. Der Versuch einer Gemeindegründung wie der Indianermission endete sehr bald im Streit mit Villegagnon, der wieder Katholik wurde. Bald nach seiner Rückkehr nach Frankreich wurde die Siedlung von den Portugiesen zerstört.

J. H. Wessel, „*Een schakering in de rooms-katholicke opvatting van het kerkelijk gezag in Nederland in de 16. eeuw, vóór Trente*" (NAKG. 39, 1952, S. 113—123), behandelt des Löwener Professors Jacobus Latomus Traktat de primatu romani pontificis (gedruckt in Bibl. reformatoria Nederlandica 3, 1905). Latomus vertritt hier konziliare Auffassungen. A. A. van Schelven, „*De Maagdenburgese Centurien als getuigenis van reformatorische samenwerking*" (ebd., S. 1—18), richtet die Aufmerksamkeit auf Flacius Illyricus (der bisher in den Niederlanden wenig beachtet worden ist) und vor allem auf seine Zusammenarbeit mit dem Lothringer Caspar von Nidbruk, der am Kaiserhof in den Jahren 1550 bis 1560 gleichsam als Verbindungsmann zwischen Lutheranern und Calvinisten wirkte. Einen Brief

des Marburger Professors Hyperius an Nidbruk über die Centurionen, die Methode, Kirchengeschichte zu schreiben, druckt S. anhangsweise ab. B. Becker, „*Iets naar annleiding van Castellios Tractatus de iustificatione*" (ebd., 124—132), vergleicht den Druck von 1613 mit der Rotterdamer Handschrift De arte dubitandi, die E. Feist unter Weglassung dieses Traktates 1937 gedruckt hat, und weist endlich auf eine niederländische Fassung des Traktats hin. Henri Meylan, „*L'église d'Anvers sous la terreur. Lettres inédites de Johannes Helmichius 1567*" (Mélanges hist. offerts à M. J. Meyhoffer par la faculté de théol. de l'église libre à Lausanne, 1952, S. 73—85), druckt aus einer Genfer Quelle drei Briefe an den jungen Liévin Callewaert ab. Helmichius (1537—1568) war zuerst Lehrer des Hebräischen in Lausanne, dann Pfarrer in Gent und Antwerpen und ist jung als Prediger der Flüchtlingsgemeinde in Norwich gestorben. J. N. Bakhuizen van den Brink, „*Engelse kerkelijke politiek in de Nederlanden in de eerste helft der 17. eeuw*" (NAKG. 39, 1952, S. 132—146), setzt sich unter Heranziehung ungedruckten Materials kritisch mit Stearns Buch „Congretionalism in the Dutch Netherlands 1621—1625" (1940) auseinander und charakterisiert die anglikanische Politik Lauds, die auch in die Verhältnisse der englischen Geistlichen in den Niederlanden bestimmend eingriff. Es gab dort damals 25 bis 30 englische Geistliche, Feldprediger englischer und schottischer Regimenter, Prädikanten der englischen Kolonien in holländischen Städten und der Merchant Adventures in Delft. Nicht die Kongretionalisten, sondern die Independenten haben bei ihnen vorgeherrscht. In den „*Bibliographical Aids to Research*", die das „Bulletin of the Institute of hist. Research" laufend bringt, handelt W. R. Powell über „*The Sources for the History of Protestant Nonconformist Churches in England*" (Bd. 25, Nr. 72, 1925, S. 213—227). G. R. Elton, „*Parliamentary Drafts 1529—1540*" (ebd., S. 117—131), behandelt nach den Grundsätzen der Diplomatik die parlamentarischen Entwürfe von der Eröffnung des Reformationsparlamentes an bis zum Sturz Thomas Cromwells. Die Entwürfe, die von der Regierung stammen, betrafen meist nicht allzu belangreiche Verwaltungsfragen. Interessanter sind die Entwürfe, die von privater Seite Cromwell eingereicht wurden. Elton geht vor allem auf einen Gesetzentwurf ein, der die Nutzung der beschlagnahmten Klosterländereien regeln und zugleich zur Errichtung eines stehenden Heeres ein „court of centeners", also ein Kriegsministerium schaffen sollte. Der Entwurf stammte von Stone und sollte den Schlußstein in Cromwells Plan eines Renaissancedespotismus bilden.

Frédéric Fabre, „*The English College at Eu 1582—1592*" (CHR. 37, 1951, S. 257—280). Das Kolleg wurde unter Förderung von Heinrich von Guise, dem Eu gehörte, und dem Jesuitengeneral Aquaviva als Ausläufer des Kollegs in Reims gleichzeitig mit einem Jesuitenkolleg in Eu errichtet. Es hatte anfangs etwa 30 Schüler aus besten englischen Familien, verlor aber bereits mit der zweiten Verhaftung des jungen Stuartkönigs 1585 an Bedeutung und wurde 1592 nach St. Omer in die spanischen Niederlande verlegt, wo es bald ganz zu einem Jesuitenkolleg wurde, das auch in der Mission Nordamerikas (Maryland) noch seine Rolle spielen sollte. Mauro Calamandrei, „*Neglected Aspects of Roger Williams Thought*" (ChH. 21, 1952, S. 239—258), betont, daß die politischen Gedanken des Gründers von Providence auf Rhode Island nur von ihrem theologischen Hintergrund aus zu verstehen sind. Theologisch sei aber W. durchaus Puritaner gewesen.

Eine nützliche Bibliographie gibt Carl E. Normann, „*Swedish Research in Ecclesiastical History during the last Decade*" (JEcclH. 3, 1952, S. 201—217). Gottfried Carlsson, „*Preußischer Einfluß auf die Reformation Schwedens. Ein Beitrag zur preußisch-schwedischen Geschichte in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts*" (Beiträge zur deutschen und nordischen Geschichte. Festschrift Otto Scheel, 1952, S. 36—48), weist auf den Sekretär Herzog Albrechts, Georg Rudolf, hin, der als Legat des Herzogs anscheinend einen starken Einfluß auf die Kirchenpolitik Gustav Wasas 1527 ausgeübt hat.

D. Grasso S. J. (La Civiltà Cattolica 103, Vol. 3, 1952, S. 521—527) bedauert die Verurteilung Galileis als eine „schmerzliche Episode", die er „auf den Seiten der Kirchengeschichte nicht geschrieben haben möchte". Gleich F. Dessauer, „Der Fall Galilei und wir" (1950), sieht er das Verhängnisvolle der Verurteilung darin, daß durch sie die Synthese von Wissenschaft und Glauben im katholischen Bereich verhindert wurde und infolgedessen sich wissenschaftliches Denken notwendigerweise in nichtkatholische Länder verlagert habe. Über jesuitische italienische Holzschnitzer des 16. und 17. Jahrhunderts handelt, unterstützt von zahlreichen Abbildungen, Pietro Pieri (AHSJ. 21, 1952, S. 3—59). Von dem durch zahlreiche asketische Schriften bekannten polnischen Ordensgeneral S. J. Nikolaus Lancicius (Lanczycki, 1574—1653) druckt P. Ign. Ipparraguirre einige Briefe und zeitgenössische Stimmen über seine vita spiritualis ab (ebd., S. 60—83).

Hermann Fillitz, „*Ein Gebetbuch Kaiser Ferdinands II.*". (MÖIG. 60, 1952, S. 232—237), weist auf ein Gebetbuch hin, das Ferdinand 1590 als Student in Ingolstadt benutzt hat. Es ist besonders wertvoll durch die eigenhändig eingetragenen Devisen zahlreicher Fürstlichkeiten auf den Vorsatzblättern. Gerhard Hoehne, „*Das religiöse Charakterbild Wallensteins*" (ZKiG. 63, 1951, S. 268—290), betont in deutlicher Wendung gegen Pekař, daß Wallenstein gewiß kein homo religiosus wie Cromwell, aber doch auch kein unreligiöser Mensch oder gar ein Atheist gewesen ist. Allem Fanatismus fern, habe der Konvertit, der zeitweise auch die Jesuiten begünstigte, zuletzt innerlich wieder zu einem ursprünglichen protestantischen Bekenntnis zurückgefunden. Der Aufsatz, der eine wichtige Frage erstmals gesondert untersucht, krankt an der Brüchigkeit der Quellen, vor allem für Wallensteins letzte Jahre, in denen er sich aus politischen Gründen von seinen katholischen Freunden gelöst hatte. René Voeltzel, „*La méthode théologique de Hugo Grotius*" (RHPR. 32, 1952, S. 126—133), analysiert den Traktat „de veritate religionis christianae" (1627).

Bad Sooden-Allendorf *Günther Franz*

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Copyright 1953 by C. Bertelsmann Gütersloh
Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh
Alle Rechte vorbehalten

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 22.— DM bzw. 5 $; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 17.60 DM bzw. 4 $.

Zahlungen deutscher Abonnenten gehen an den Verlag, Postscheckkonto Hannover 130
Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister George W. Forell, St. Peter, Minnesota.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio; in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 22 DM or $ 5 a year. For members of either society it is 17.60 DM or $ 4 a year.

German subscribers are asked to send their subscriptions directly to the publisher, American subscribers to Professor George W. Forell, Gustavus Adolphus College, St. Peter, Minnesota.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, 76 North Stanwood Road, Columbus 9, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.